N° 2 1954 Février

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Les énigmes de l'acte de foi

Le problème sur lequel se concentrent, à juste titre, l'intérêt et l'effort de l'apologiste est celui du passage de l'incroyance à la foi [1].

Nous voudrions, en ces quelques pages, aborder une question, moins essentielle sans doute, moins captivante surtout, la question du malaise du croyant à l'intérieur même de sa foi. La foi étant l'entrée dans le royaume de la vérité divine, rien d'étonnant si l'homme, même baptisé, même pratiquant sincère, éprouve quelque peine à s'adapter aux conditions d'une vie dont les lois ne coïncident jamais parfaitement, parce qu'elles les dépassent toujours, avec les lois de la vie naturelle. Encore faut-il l'aider à former en lui le citoyen de ce royaume d'éternité et pour cela il convient de diagnostiquer la nature et les causes de son mal. Celui-ci, sous la variété des aspects tout personnels qu'il prend en chacun, présente des caractères communs à tous, caractères qui varient d'ailleurs selon les époques.

A la fin du siècle dernier, la difficulté semblait naître surtout de la présence du mystère qui s'impose à l'origine et tout au long du développement de la foi. Croire est difficile, disait-on, parce que c'est se résoudre à ne jamais obtenir une explication décisive et nette du problème posé. Pour une raison toujours avide de clarté, accepter l'inévident, c'est plus qu'abnégation et souffrance, c'est capitulation, abdication.

Aujourd'hui l'homme a pris conscience de façon bien plus vivace de l'ampleur du mystère dans tout le domaine où s'exerce son action. Et, chose qui peut sembler paradoxale, à l'époque où il a fait tant de prodigieuses trouvailles, où la nature semble lui livrer un à un, en une succession ininterrompue de découvertes, ses secrets les meilleurs, il reconnaît, mieux que ses devanciers, autour du noyau de son expérience claire, la frange obscure d'un mystère qu'il n'est pas encore parvenu à déchirer [2].

1. Le livre du P. J. Levie, S. J., *Sous les yeux de l'Incroyant* (Bruxelles, Edit. Universelle; Paris, Desclée De Brouwer, 2e édit., 1946), bien qu'il ne se borne pas à ce point de vue, contient néanmoins à cet égard un ensemble d'études remarquables.

2. On relira, à ce propos, les articles très intéressants du Père Charles,

Ce n'est pas d'avoir à se livrer à un Dieu dont le secret, divinement voilé, échappe aux données de la raison naturelle, qui heurte, d'abord et principalement, dans sa foi, notre contemporain. Nous serions même tenté de dire que Dieu ne serait plus tout à fait, pour cet homme, le Seigneur adorable, s'il était comme taillé à la mesure des évidences humaines. Les difficultés sont pour lui d'un autre ordre [3]. Elles surgissent des conditions mêmes de sa vie. S'il n'oppose plus, comme ses ancêtres, le mystère au réel, il est devenu par contre étranger aux systèmes de pensée et en général à toute explication rationnelle de la vie et des choses.

Entre le notionnel et le réel, entre l'abstrait et le concret, le fossé apparaît de plus en plus large à ses yeux. Et devant le problème religieux, il oscille perpétuellement d'un pôle à l'autre, sans savoir où se fixer, sans voir comment ordonner le rythme de sa vie de foi. Tantôt il entend dire que la religion est affaire de vie, d'engagement au réel divin, et il se sent envahi d'un incoercible sentiment de défiance pour toute vérité dont la tradition lui offre une formulation précise. Tantôt impressionné par l'ensemble des dogmes qu'il doit croire, il lui semble que la vie et la pratique de la religion chrétienne ne répondent pas aux exigences de ces vérités divines. Et celles-ci ne font plus que figure de systèmes de pensées, bien construits d'ailleurs, mais séparés des conditions de la vie réelle. Et quand il se donne à Dieu dans la foi, il ne sait, au juste, si c'est à un ensemble d'idées, de principes qu'il se donne ou à l'Etre parfait, vivant et personnel.

Cette cassure, au fond de son âme, entre la vérité et la vie, il la ressent profondément sans pouvoir toujours trouver les mots adéquats qui traduisent son mal. Celui-ci, il l'exprime en un ensemble d'objections et d'apories, qui toutes trahissent un même malaise et que nous voudrions exposer d'abord, pour voir ensuite quelle réponse les données traditionnelles au sujet du problème de la foi offrent à ses attentes, les plus anxieuses et les plus légitimes aussi.

I. LES OBJECTIONS

Elles s'attachent aux éléments mêmes qui composent l'acte de foi : l'objet qu'il faut croire, le sujet qui croit, le motif pour lequel on croit.

S. J., dans la *Nouvelle Revue Théologique* : *Les raisons de l'incroyance,* 1946, p. 129-144 et *Le scandale de la foi,* 1946, p. 369-390.

3. Sans doute, ne songeons-nous pas à nier que le croyant puisse éprouver de nos jours encore des difficultés à propos d'un mystère déterminé, l'Eucharistie par exemple. Mais ces difficultés s'attachent au caractère particulier du mystère, non au fait que c'est un mystère, que la religion soit une révélation de mystères.

L'objet de la foi.

Ce qui déconcerte ce croyant de bonne volonté, c'est d'abord la mosaïque de vérités que semble offrir le *Credo*. Il faut croire Dieu, un en trois personnes ; Dieu, créateur du ciel et de la terre. Il faut croire l'Incarnation, la Rédemption, la grâce, les sacrements, la maternité de la Vierge, son immaculée conception, et son assomption. Il faut croire l'Eglise, la communion des saints, la résurrection de la chair. Autant de vérités, autant de petites pierres détachées, dont il n'aperçoit pas les traits vivants qu'elles dessinent, même dans l'ensemble du symbole de la foi. Cette dispersion offusque l'intelligence qui sait que Dieu est unité parfaite et qui doit trouver, dans la religion, ce Dieu qui vient à sa rencontre.

De plus, cet aggrégat de vérités à croire est, pour lui, chose figée, morte. Il faut croire aujourd'hui ce que croyait le chrétien du premier siècle, comme s'il était question de faire admirer un paysage que les générations antérieures ont contemplé déjà. Et lui, pour qui tout semble aujourd'hui création et donc nouveauté, ne comprend pas que la religion puisse consister en cette contemplation placide d'une vérité ou de vérités dont l'essence paraît être la fixité, la torpeur.

Mais peut-être ne sont-ce pas ces éléments objectifs de l'acte de foi qui engendrent les difficultés les plus tenaces. Celles-ci proviennent principalement du sujet, de l'homme engagé dans la foi.

Le sujet de la foi.

Sans doute, nombreuses et variées peuvent être les sources de conflits intérieurs : dispositions morales déficientes, suffisance de l'esprit, volonté ancrée dans des pratiques contraires aux exigences de la religion révélée. Mais ce sont les conditions mêmes de l'acte de foi qui créent les plus graves complications. On dit au chrétien que son acte est libre, libre jusque dans la constitution la plus intime de son adhésion intérieure. D'autre part, il admet, avec toute l'Eglise, que cette adhésion est une adhésion de l'intelligence. Le fait de se trouver en présence d'une affirmation libre est déjà de nature à désemparer son esprit peu accoutumé à trouver unis ces deux aspects de l'activité de l'homme : la liberté qui est la propriété du vouloir, l'affirmation qui est l'acte de l'intelligence. Comment une adhésion intellectuelle peut-elle être libre ? N'y a-t-il pas là un pur jeu de mots ? Et quand on lui répète que son acte est effectivement très ferme et très libre, il craint qu'on ne le prenne au piège de quelque paradoxe subtil.

Car, plus il y réfléchit et plus il lui semble tantôt que cet acte est trop certain pour être libre, tantôt qu'il est trop obscur pour être certain. Il est trop certain pour être libre. A voir la tournure de certaines preuves qu'on lui propose, il acquiert, à juste titre, l'impression

qu'on veut lui fournir des arguments dont l'évidence soit contraignante pour son esprit. Sans doute, le temps est loin déjà où un cardinal de Lugo essayait, par un syllogisme parfait, d'acculer l'homme à la foi. La Révélation de Dieu ne peut induire en erreur. Or Dieu a révélé l'Incarnation. Donc l'Incarnation est incontestablement vraie [4]. Mais, dans nombre de nos manuels, l'exposé des raisons de croire n'est-il pas présenté comme s'il s'agissait tout bonnement de créer une évidence capable de prendre d'assaut l'assentiment de la raison? Mais alors, quelle est encore la place laissée à l'option libre?

Tantôt l'acte de foi apparaît trop obscur pour être certain. Sans doute, nous l'avons dit déjà, l'existence du mystère n'est plus un scandale pour l'homme d'aujourd'hui. Qu'un voile recouvre encore une part du réel qu'il atteint, ne lui cause aucun étonnement. Mais ce qui lui paraît inadmissible, c'est le jeu de dupe auquel on semble le convier en l'invitant à prendre, devant le mystère, l'attitude de qui baigne dans la clarté. Adhésion très ferme, lui dit-on. Adhésion de l'intelligence. Et celle-ci se voit aux prises avec l'inexplicable, avec l'inévident, c'est-à-dire avec ce devant quoi elle a coutume de suspendre, provisoirement du moins, son assentiment.

Remarquons que même s'il ne pose pas en thèses les données de l'acte de foi, la complexité de cet acte, il la devine, il la vit profondément et ne peut échapper au malaise d'une conscience qui éprouve l'équilibre instable de l'acte qu'elle pose. Malaise qui réapparaît chaque fois qu'on essaie de présenter des raisons à sa foi. Dans la droiture d'une spontanéité qui cherche Dieu sans ambages, il lui arrivera souvent de couper court aux entretiens par des réflexions comme celles-ci : « Dites-moi ce qu'il faut croire et faire, mais n'essayez pas de me donner des raisons. Elles ne contribueraient qu'à éveiller en moi des doutes que le simple élan de mon cœur ignorait ».

Malaise qui devient intolérable, lorsque cette conscience d'un équilibre instable se mue en conscience d'une rupture pure et simple de l'équilibre intérieur. Or il arrive à l'homme engagé dans la foi d'éprouver non seulement un certain vertige au moment d'accepter les conditions de cette ascension de son âme qui lui est proposée, mais le sentiment d'une division de toutes ses énergies vitales. La vérité qui entre en lui, loin de lui apporter l'harmonie et la paix intérieure, disjoint à ses yeux les forces qui, dans ses activités naturelles, étaient placidement unies.

Les tiraillements entre une volonté conquise au surnaturel, toujours insatisfaite devant les jugements encore trop courts de la raison qui bâtit dans le présent, dans l'immanent sa demeure, et un vouloir toujours enclin à trouver dans cette demeure son repos, maintient en lui un état de tension qui le fatigue. Et quand on lui dit que c'est

4. *De Fide*, disp. X, sect. 2, n. 16.

tout l'homme qui est engagé dans la foi, il ne découvre dans ces mots que l'emphase d'une rhétorique pieuse, sans doute, mais qui sonne faux à ses oreilles.

L'homme tout entier engagé dans la foi? Allons donc! Ne sait-il pas, par sa propre expérience, que la foi occupe dans son âme un appartement séparé du reste. Appartement bien meublé peut-être, dont on n'ouvre les portes que pour y jeter un regard, tantôt distrait, tantôt admiratif, mais ce n'est qu'un regard et ce n'est qu'un moment, comme la salle même est une pièce parmi les autres. Cloisonnement qui a pour effet de laisser intact, et donc sans contact avec le reste de son monde intérieur, tout le révélé qu'il porte en lui et qu'il ne visite pas plus que ces pièces ouvertes, une fois l'an, où l'air n'est jamais renouvelé. Et plût au ciel que ce cloisonnement intérieur fût le seul dont il ait à souffrir. Mais, lui qui se plaignait tout à l'heure de n'avoir comme objet à croire qu'une vérité commune à tous, une vérité qui, à travers les siècles, s'est offerte, toujours identique à elle-même, aux croyants, voici qu'il éprouve un sentiment de solitude dans son acte de foi. Admettre les mêmes vérités que les autres, c'est sans doute un point de rencontre avec toute la communauté. Mais croire, voilà bien un acte tout personnel que chacun pose à sa manière. Comment les autres croient-ils? Il n'en sait rien. Quelle est leur expérience intérieure quand ils croient? Qui, sinon Dieu, pourrait répondre à cette question?

Car, sur le plan de l'expérience humaine, s'il est vrai que chacun fait son bout de chemin sans que jamais ce chemin ne coïncide parfaitement avec les voies d'autrui, quand il s'agit de la foi, les termes manquent à la plupart, et ceux qu'ils emploient sont toujours inadéquats pour exprimer leur cheminement intérieur. L'isolement semble donc recouvrir comme d'une housse épaisse chaque personne engagée dans la croyance. Et, dans un siècle où la vie communautaire réclame tous ses droits, où l'isolationnisme apparaît comme la négation de tout progrès, sa vie, dans l'Eglise, même dans le coude à coude d'une messe de dimanche, lui semble séparée de celle des autres, si profondément qu'il lui faut ce lien, tout extérieur à ses yeux, d'une réunion dans un même sanctuaire, autour d'un même autel, où l'on diffuse une même prédication, pour que le mot Eglise éveille encore en lui l'idée de la communauté.

La psychologie de l'acte de foi, dès que le chrétien se met à y réfléchir, lui paraît être un imbroglio dont nous n'avons, à dessein, rappelé que les données essentielles, celles qui composent la trame même de cet acte dont on lui dit qu'il est tout simple. Et cet imbroglio suffirait, à lui seul, à causer un malaise auquel le croyant ne voit pas de remède.

Il est pourtant d'autres difficultés encore, plus universelles, sans doute, parce qu'elles relèvent moins de l'analyse des états intérieurs, les difficultés qui s'attachent au motif de la foi.

Le motif de la foi.

Ce motif, la théologie catholique nous l'enseigne, c'est l'autorité même de Dieu qui se révèle à nous. Le concile du Vatican est explicite sur ce point. La foi, y lisons-nous, est cette disposition surnaturelle par laquelle, en vertu de la grâce de Dieu qui nous prévient et qui nous aide, nous admettons comme vraies les données révélées, non parce que nous en percevons au moyen de la lumière de la raison naturelle la vérité intrinsèque, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui nous les révèle, lequel ne peut ni se tromper, ni nous tromper [5].

Mais la même Eglise, reprenant à son compte une manière bien traditionnelle de voir en théologie, ouvre la porte très large aux raisons personnelles de croire. Saint Thomas disait déjà : « Personne ne croit s'il ne voit qu'il doit croire [6] ». Tout un chapitre du concile du Vatican, le chapitre IV de la troisième session, est consacré aux rapports de la raison et de la foi [7]. Cette affirmation sereine de l'accord foncier entre la raison et la vérité révélée, qui ne devrait procurer qu'un immense apaisement, voici qu'elle est cause de difficultés nouvelles.

Si Dieu est le motif de notre foi, quel rôle peuvent encore tenir nos raisons personnelles de croire? Ne dirait-on pas équivalemment que, dans une chambre éclairée *a giorno*, il est très utile d'allumer un cierge? Cette difficulté est ancienne. Elle fit même le sujet d'une thèse qui prit durant longtemps une place démesurée dans l'apologétique de l'acte de foi. Au fond elle se formulerait comme suit. Ou bien nos raisons personnelles de croire ont une incontestable valeur : nous croyons parce que nous voyons qu'il faut croire. Alors pourquoi devons-nous nous appuyer sur Dieu? Ou bien ces raisons restent toujours inadéquates. Alors pourquoi, quand on n'en a point, faut-il en chercher? Et pourquoi quand on en possède, faut-il garder celles qu'on a?

Cette difficulté, on s'en rend compte, n'est pas que théorique et notre croyant sincère est victime du dilemme qu'elle installe dans la pratique même de sa vie de foi? Tantôt, convaincu qu'il y va de la sincérité de sa vie religieuse, il cherchera des évidences si nettes qu'elles s'inscriront à l'avant-plan de sa vie de foi; et l'autorité divine ne lui semblera plus qu'un *Deus ex machina*, d'autant plus artificiellement installé au centre de son activité de croyant qu'il apparaît comme tout extrinsèque à cette activité même. C'est comme si on lui disait : « Vous avez d'excellentes raisons de croire, mais il faut les abandonner toutes pour n'en accepter qu'une qui ne vient pas de

5. Sess. III, c. III, Denz., 1789.
6. *S. Th., II^a II^{ae}*, q. 1, a. 4, ad 2^{um}.
7. Denz., 1795-1800.

vous : l'autorité du Dieu de la Révélation ». Tantôt, persuadé que la foi est en lui l'œuvre de Dieu, il n'aura que mépris pour ses raisons personnelles, quelque sérieuses et solides qu'elles soient ; il ne cherchera d'appui que dans la seule vérité incréée. Que si, usant d'une comparaison, fort claudicante d'ailleurs, on lui dit que l'acte de foi est un saut dans l'inconnu et que, pour réaliser une telle performance, il est utile de se servir du tremplin des raisons personnelles de croire, il ne prendra que plus vivement conscience de la précarité de ces raisons. Le véritable champion n'est-il pas celui qui, sans l'aide d'aucun tremplin, est à même d'accomplir le saut en hauteur ? Pareillement donc le parfait croyant, sans le secours de ses raisons à lui de croire, posera l'acte de foi dans un élan qui ne cherche d'appui qu'en Dieu seul. Mais alors quel sens peut-il encore attacher à cette phrase : « personne ne croit s'il ne voit qu'il doit croire » ?

Ainsi donc notre croyant qui cherche en toute bonne volonté l'intelligence de son état de croyant : *Fides quaerens intellectum,* se meut dans un labyrinthe de questions apparemment insolubles. Et, après avoir maintes fois cherché des issues, il se retrouve, en fin de compte, au point de départ.

Fera-t-on à cet homme le reproche de réfléchir trop et de vouloir traiter l'acte de foi comme un acte purement humain que l'on peut soumettre indéfiniment à l'analyse ? Lui donnera-t-on le conseil d'éviter de se poser tant de questions auxquelles il est incapable de répondre ? La foi, quand on la vit sincèrement, à l'abri de la curiosité indiscrète d'une raison toujours plus exigeante à mesure qu'on essaie de la satisfaire, la foi demande la simplicité de l'enfant, de l'ignorant pour s'épanouir dans l'âme. Mais qui ne voit l'inconsistance de tels avis ? Parce que la foi est chose si excellente, chose divine, ne faut-il pas que l'homme lui apporte l'hommage de tout lui-même ? Et est-ce vraiment se donner soi, tout entier, que de s'offrir avec, au cœur, le sentiment, confus peut-être mais vivace, d'être tiraillé en tout sens ? Non. Il faut à cet homme autre chose que des recettes à bon marché. Il lui faut autre chose surtout qu'une tactique négative qui consiste à fuir la difficulté, comme si une objection contre la foi, pouvait recevoir le même traitement qu'une pensée contraire à la pureté.

Nous voudrions montrer maintenant l'aide qu'apportent, à cette âme de bonne volonté, les positions traditionnelles concernant l'acte de foi.

II. LA REPONSE

Puisqu'aussi bien notre première partie ébauchait un exposé des principales difficultés contre lesquelles se débat le croyant, nous suivrons l'ordre même de cet exposé dans la réponse que nous allons esquisser maintenant. Mais avant d'en venir à ces développements,

une remarque préliminaire ne sera pas hors de propos. La variété des aspects du problème, rencontrés dans la première partie, ne doit pas nous faire perdre de vue le point de rencontre où convergent toutes ces questions et l'unité foncière de la méthode à suivre dans la réponse, quelque variées qu'en puissent être les applications.

Ce point de vue unique qui commande toute la perspective ouverte sur la foi, nous le décririons comme suit. Le malaise décrit plus haut ne semble point provenir d'un abus du raisonnement ni d'une indiscrète réflexion du croyant sur son action. Cette réflexion est légitime, elle est même, dans certains cas, nécessaire. Mais il a pour cause une artificielle vivisection des membres de l'acte de foi, lesquels n'ont de vie et donc de valeur de signification que dans l'unité et l'harmonie du mouvement même qui les porte. En ce sens, il faut redire ici ce qui fut admirablement décrit et expliqué dans le dernier ouvrage du chanoine Mouroux. La réalité de la foi est, de sa nature, une réalité « expérientielle » [8]. Elle est le fruit d'une rencontre entre le Dieu personnel et la personne du croyant. Et, dans cette rencontre, se trouvent unifiés, harmonisés tous les éléments de la foi quelque antinomiques qu'ils puissent apparaître à la réflexion. Rien d'étonnant à cela. La vie est, dans la plupart de ses manifestations et de ses réussites, une synthèse d'éléments contrastants. Pris à part, ces éléments semblent ne montrer que leurs divergences. Seule la synthèse les réconcilie et les unifie dans un mouvement qui est la vie même. La réponse aux difficultés posées manifestera toujours ce point de vue central. La foi ne se comprend bien, — pour autant qu'on puisse parler ici de compréhension — que dans l'harmonie d'une activité où tous les éléments concourent à faire une œuvre de vie. L'analyse des éléments de l'acte de foi ne peut à elle seule nous instruire efficacement sur la portée de cet acte; il faut y joindre la synthèse, toujours plus riche que ses composantes. Et cette synthèse, seul l'acte de foi est à même de la réaliser. Il faut donc prendre cet acte dans sa totalité pour en acquérir une certaine intelligence.

Ceci dit, reprenons une à une les questions soulevées en notre première partie.

---

8. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie.* Paris, Aubier, 1952. Nous comptons donner prochainement un compte rendu détaillé de cet excellent livre. M. le chanoine Mouroux y définit comme suit l'expérientiel : « *L'expérientiel,* c'est-à-dire une expérience prise en sa totalité personnelle, avec tous ses éléments structuraux et tous ses principes de mouvement; une expérience bâtie et saisie dans la lucidité d'une conscience qui se possède et dans la générosité d'un amour qui se donne; bref, une expérience *pleinement personnelle* au sens strict du mot » (*L'Expérience chrétienne,* p. 24). Ce point de vue se trouve développé aussi dans l'ouvrage, capital concernant la foi, de M. le chanoine Aubert, *L'Acte de Foi.*

Quant à l'objet de la foi.

Le chrétien se plaint de ne trouver dans son *Credo* qu'une mosaïque de vérités à croire. Mais, dans l'épanchement du Dieu d'amour qui se livre à l'homme par la Révélation, voici que tout apparaît divinement unifié. Tous les dogmes en effet, quelque contrastants qu'ils puissent paraître, sont des aspects d'une vérité unique. Cette vérité, c'est Dieu présent au monde, présent à l'homme pour le sauver, pour le béatifier. Saint Thomas ne craint point de le dire [9] : De soi, ce qui constitue l'objet de la foi c'est ce qui réalise la béatitude de l'homme, « id per quod homo beatus efficitur ». Le reste, qui se trouve divinement révélé dans l'Ecriture, ne tombe sous l'assentiment de la foi que dans la mesure où il a rapport avec Dieu, pour autant que, par des effets de la divinité, l'homme est disposé à tendre vers la jouissance de Dieu. Il y a donc, parmi les objets de la foi, une vérité qui contient en quelque sorte toutes les autres, qui donne son sens dernier et sa portée décisive à tous les dogmes révélés : centre de convergence, parce qu'elle est centre de diffusion, cette vérité c'est Dieu, notre béatitude. *Deus salus nostra.* Dieu qui nous béatifie, mais qui, dans l'ordre actuel, ne peut nous donner le bonheur qu'en nous sauvant d'abord, qu'en nous libérant de la faute. Dieu sauveur penché sur sa créature, pour l'attirer à Lui. Dès que l'homme rencontre ce Dieu sur sa route, dès qu'il saisit par la grâce — et il ne peut le saisir autrement — que Dieu n'est pas seulement l'Etre suprême, auteur de toutes choses à qui tout doit retourner, mais le Dieu d'amour qui recherche sa créature pour la transformer en soi, pour ouvrir en elle les sources éternelles de la joie parfaite, dès que l'homme rencontre ce Dieu et se donne à Lui, l'homme est sauvé. Il est déjà promis à la Béatitude, même s'il ignore encore bien des initiatives salutaires de ce Dieu rémunérateur.

Le Dieu qui sauve, qui béatifie, c'est celui qui nous fait entrer dans sa vie même, la vie de la sainte Trinité; qui se livre à nous par son incarnation dans le sein de la Vierge Marie, qui nous rachète par sa vie, par sa mort et sa résurrection; celui qui nous envoie l'Esprit pour demeurer en nous et nous faire un en Lui, celui donc qui efface le péché, qui est la plénitude de la grâce, la tête de l'Eglise, la source de toute vie sacramentelle, le juge des vivants et des morts, qui fait s'épanouir dans son éternité de bonheur le simple don, encore tout enveloppé de mystère, de la foi et de la charité.

Le Dieu qui sauve : on voit donc bien comment toutes les vérités de notre *Credo* trouvent en cette vérité leur centre, comment elles ne font que manifester un aspect de cet amour miséricordieux dont le péché même et l'enfer témoignent à leur manière, puisqu'ils sont la dou-

9. *S. Th., II^a II^ae*, q. 1, a. 8, c.

loureuse privation de ce Dieu béatifiant. Car en enfer, le damné n'est pas privé de la présence du Dieu créateur, mais il est à jamais privé de la présence béatifiante de Dieu.

Objet un, objet premier, sans quoi le reste tombe en poussière, mais en qui tout le reste trouve consistance et signification.

Objet un, oui, mais objet vivant aussi. Et nous rencontrons le second aspect de l'objection soulevée plus haut : la foi a pour objet une vérité figée par la mort, une vérité déjà connue et contemplée par tant de générations de croyants qu'elle ressemble à ces paysages, toujours identiques à eux-mêmes, que l'on regarde en passant.

Mais si l'objet premier, l'objet central de la foi est le Dieu qui sauve, comment parler encore de paysage figé dans la monotonie des siècles? Car il n'est pas seulement question ici de l'heureuse rencontre entre le Dieu vivant et l'homme que Dieu appelle à la vie, — et cela seul suffirait à composer les parties d'un drame où tout est vie et action —; mais il s'agit d'admettre, avec la tradition tout entière, que la vie de foi est un mouvement perpétuel qui porte la personne du croyant vers le Dieu d'amour, manifesté dans la Révélation.

Le point de vue, en effet, déjà adopté à l'époque patristique et repris au moyen âge, par saint Thomas entre autres [10], laisse entrevoir la richesse de l'acte de foi en y décelant trois aspects inséparables, trois aspects dont la solidarité compose toute la vie intérieure du croyant. La foi est un acte par lequel on admet Dieu et tout ce qu'il révèle (*credere Deum*). La foi est une adhésion à Dieu, parce qu'il est lui-même le témoin de la vérité qu'il révèle (*credere Deo*). La foi est enfin un mouvement qui porte sans cesse le croyant vers ce Dieu dont la rencontre constitue un appel et vers qui, jusqu'à la vie éternelle, il faut tendre toujours (*credere in Deum*).

Quand saint Thomas nous dit que la foi est en nous le commencement de la vie éternelle [11], il entend bien ce commencement comme une semence qui doit croître dans la lumière et la chaleur de la vie d'espérance et de charité, jusqu'à la parfaite maturation qui est l'éternité bienheureuse. Or ce mouvement, consécutif à la rencontre de l'homme avec Dieu, a ceci de particulier que non seulement l'homme, s'il est fidèle, grandit dans la foi et dans l'amour, mais que Dieu en quelque sorte grandit en l'homme. Toutes les vérités que le chrétien reçoit se développent en lui. A mesure qu'il en vit, elles deviennent plus lumineuses, mieux saisies, mieux aimées, plus unifiées aussi entre elles et avec toute la vie. Elles connaissent donc, en lui, une croissance authentique.

Au lieu donc de comparer le croyant à un promeneur lassé du paysage qu'il a trop longtemps contemplé, il faut dire plutôt qu'il est

10. *II*ª *II*ªᵉ, q. II, a. 2, c.
11. *II*ª *II*ªᵉ, q. IV, a. 1, c.

l'adolescent en qui la vie montante qui le transforme, d'année en année, de mois en mois, révèle progressivement l'ampleur de son mouvement et la fascination de sa beauté.

Quant au sujet de la foi.

L'acte de foi est doué d'une certitude qui dépasse toute certitude humaine. L'Eglise ne craint pas d'employer le superlatif pour qualifier cette fermeté d'adhésion : *Certissima est fides.* Pourtant cet acte est libre. Il dépend de l'élan amoureux et volontaire de l'homme, soulevé par la grâce. Nous décrivions, plus haut, le tiraillement intérieur que semble imposer ce dilemme. La foi est-elle une conviction? Alors pourquoi parler encore de liberté? La conviction est un état intérieur créé par la présence d'un objet qui s'impose à l'esprit. Que peut apporter à un tel état la liberté? Dirais-je que la solution d'un problème d'algèbre dépend de ma liberté? Oui, en ce sens qu'il m'est loisible de m'appliquer ou non à l'étude de ce problème. Mais, une fois engagé dans la recherche, dirais-je que la solution du problème dépend de mon consentement? Ou bien la foi n'est pas une conviction. Elle est un pur élan du cœur. Et alors on admettra sans peine que cet élan puisse être ferme et libre tout ensemble. Mais ceci n'est plus la foi telle que l'entend l'Eglise catholique. Car l'Eglise nous enseigne qu'elle est une adhésion de l'intelligence et que cette adhésion est libre. Voilà ce qui paraît inexplicable. Y a-t-il des certitudes libres? Et quel crédit accorder à de telles certitudes?

Avant de répondre directement à la question, nous aimons à faire une remarque qui peut s'appliquer à la théologie en général, mais qui vise tout particulièrement le cas qui nous occupe pour l'instant. La Révélation, bien qu'elle comporte d'abord et essentiellement la manifestation de vérités surnaturelles et divines, atteint aussi, dans son message, les vérités naturellement connues. Non seulement en ce sens qu'elle reprend à son compte un certain nombre de données que la raison est capable de découvrir par ses seules forces, comme l'immortalité, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme, etc., mais en ce sens qu'elle projette une lumière plus vive sur tout l'humain qu'elle vient élever et diviniser.

Le Père Roland-Gosselin, O.P. [12], notait très justement jadis que saint Thomas avait découvert l'existence du désir naturel de la vision béatifique, sous l'influence de la Révélation surnaturelle. Non pas qu'il ait cru découvrir, dans le dépôt de la foi, la présence explicite ou implicite de ce désir naturel, mais parce que la Révélation en montrant l'actuel existant — la vocation de fait à la vision de la gloire — éclaire tout le champ du possible et montre avec plus de clarté l'apti-

12. *Béatitude et Désir Naturel d'après saint Thomas d'Aquin,* dans *Rev. Sc. Phil. et Théol.,* XVIII, 1929, p. 201.

tude foncière de l'esprit créé à recevoir le don de l'élévation à la vision divine.

Pareillement ici dans la question qui nous occupe, la foi, aux yeux mêmes de l'Eglise, est une affirmation libre [13]. Peut-être n'aurions-nous jamais pris conscience de tels états, pourtant réels et actuels, si nous n'avions pas eu ce cas particulier de l'acte de foi, qui est tout ensemble et indissolublement affirmation de l'intelligence et action libre de la volonté.

Nous n'allons pas nous attarder à prouver qu'il en est ainsi. L'enseignement officiel de l'Eglise est très net sur cette question. Il montre de face les traits harmonieux du visage de la foi, dont le protestantisme d'une part et le rationalisme de l'autre n'ont saisi qu'un profil. Mais, à la lumière de cette réalité surnaturelle, voici que la psychologie humaine nous devient plus accessible et comme translucide, dans son jeu le plus naturel. Il existe des certitudes vivantes, qui ne s'épanouissent dans l'homme que grâce à l'intime collaboration de l'intelligence et du vouloir. Il existe des certitudes telles que seule peut les engendrer la présence agissante d'une volonté toute chargée d'amour parce que cette faculté possède le secret du bien, portée qu'elle est, par tout l'élan de son être, vers la béatitude de l'homme. Elle ne juge pas sans doute, l'intelligence juge pour elle. Et cependant l'intelligence serait incapable de ce jugement si cette volonté n'était là communiquant à l'esprit son feu qui, dans l'esprit, devient lumière.

L'expérience quotidienne nous montre qu'il en est ainsi. L'homme, en la plupart des situations où il se voit amené à porter un jugement de valeur, ne réussit dans cette tâche délicate mais proprement humaine que parce qu'il y a en lui, dans sa raison, quand elle juge, une force capable d'emporter ses hésitations, une force dont l'objet est le bien. Qu'il s'agisse de la beauté d'un geste héroïque, de la fidélité à des engagements contractés, de la douceur d'une vie consacrée à l'art, de l'urgente nécessité d'établir des relations d'amitié entre les peuples, il ne peut juger tout cela que si son intelligence est ouverte à tout cela. Et la puissance qui ouvre, élargit et hausse l'intelligence jusqu'à la saisie du bien honnête, c'est la volonté, présente à cette intelligence, la volonté inclinée vers le bien.

Il ne suffit donc pas de dire avec Pascal, le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Il faut ajouter pour être complet : Les raisons du cœur deviennent bien vite les raisons de la raison quand le cœur est en celle-ci qui l'incline. Puis donc qu'il est des certitudes vivantes, puisque les certitudes d'ordre moral et donc religieux sont de ces certitudes-là — certitudes qui ne jaillissent dans l'intelligence que par l'élan d'une volonté libre, — s'étonnera-t-on que l'acte de foi qui ouvre les portes à toute la vie religieuse, soit tout ensemble très certain et libre?

13. *Conc. Vatic.*, Sess. III, can. 5, Denz., 1814.

C'est ainsi que l'homme juge quand il juge bien des choses qui ont trait à sa vie intime et profonde. S'il parvient à saisir et à exprimer, sans hésitations, la sainteté du Christ, la beauté, la grandeur insurpassée de sa doctrine, la sainteté, la divinité de l'Eglise, le signe permanent qu'elle est pour nous d'une Rédemption qui s'achève, c'est parce que la volonté, toute transfigurée par la grâce, ouvre, élargit son intelligence et la rend capable d'apprécier les choses divines.

Et par là même apparaît clairement la cause des difficultés proposées plus haut. Ce n'est pas en posant à droite la raison, que l'on définit le pouvoir de saisir le vrai, et à gauche, le vouloir en qui l'on discerne la faculté du bien, qu'on réussit à expliquer — fût-ce par une analyse détaillée de chacun de ces principes — le sens et la portée d'un acte humain, à combien plus forte raison d'un acte de foi surnaturelle. Celui-ci suppose la collaboration actuelle, la communion de toutes les facultés en une même réalité à laquelle la grâce les élève. Communion où chacune prend sa part, en vertu de l'appui qu'elle trouve dans les autres. Toute la vie intérieure se voit ainsi unifiée dans l'acte de foi. Et il apparaît donc bien que c'est un acte de toute la personne, non pas un acte de la seule intelligence, ni de la seule volonté, mais, nous l'avons vu, un acte des deux ensemble. Et il faut ajouter encore : non pas un acte de l'esprit seulement, mais un acte de l'esprit et des sens conjoints. Car, tout comme l'intelligence plonge dans la vie des sens pour y trouver l'aliment de ses pensées, ainsi la volonté plonge dans la sensibilité pour y trouver les ressorts efficaces de ses élans.

Ceci ne cesse pas d'être vrai quand il s'agit de la foi. La vérité révélée parvient, en effet, à l'homme par le moyen de signes et ces signes sont sensibles. Le message de Dieu, qu'il nous soit rendu accessible par l'Ecriture ou par la vivante tradition de l'Eglise, s'exprime en des termes qui mettent en branle la sensibilité tout entière. Que l'on songe à l'influence que doit exercer, sur l'homme auquel Dieu s'adresse, le genre littéraire en lequel Il s'adresse à lui [14]. Personne ne niera que la poésie des psaumes exerce une influence sur l'orientation du vouloir et de l'intelligence vers la vérité divine, — ou que la vue du sang répandu par les martyrs ait contribué à susciter des conversions, à galvaniser l'audace des croyants.

N'est-ce pas en entendant le *Magnificat* que Paul Claudel saisit tout à coup l'unique valeur de vie de la religion chrétienne? Et n'est-ce pas aussi par les splendeurs de l'art qu'un Huysmans ou qu'un Joërgensen ont été invinciblement conquis à la vérité entrevue dans de tels signes?

Oui. C'est bien l'homme tout entier qui est exercé dans la croyan-

14. Nous parlons ici de l'influence du genre littéraire sur celui qui lit l'Ecriture sans vouloir toucher au problème de l'Inspiration qui est totalement hors du cadre de la présente étude.

ce; l'homme, tête et cœur, âme et corps. Et ceci se comprend une fois que l'on connaît le mystère central de la religion révélée, l'Incarnation du Verbe. Dieu devenu sensible est atteint par l'homme tout entier. On le voit, on l'entend, on le touche des mains et de toutes ces perceptions le divin naît dans le cœur et dans l'esprit.

La foi n'est donc pas l'acte d'une faculté, ni de facultés étanches, elle est le produit de l'harmonie et, pour reprendre un terme rendu familier depuis Maurice Blondel, de la synergie de toutes les facultés mues par la grâce. La psychologie de l'acte de foi imite, à son niveau, la vie des personnes divines. Entre elles, il y a distinction parfaite et toutes trois sont réciproquement immanentes, dans une circumincession totale. Ainsi en va-t-il, suivant toujours les normes de l'analogie, des facultés de l'homme. Formellement distinctes, elles sont immanentes les unes aux autres dans tout le déploiement de l'agir.

Mais s'il est vrai qu'il n'y a pas étanchéité dans les facultés qui posent l'acte de foi, il faut dire aussi qu'il n'y a pas étanchéité dans les personnes qui croient. Notre croyant sincère se plaignait de la solitude d'un acte qui, bien que portant sur un objet commun à tous, constituait une expérience toute personnelle, avec les risques d'une responsabilité que chacun doit assumer pour soi, et qui doit rendre l'homme comme étranger à ses semblables. La rencontre avec Dieu ne va-t-elle pas rompre les liens les plus intimes de la compréhension réciproque et apporter non pas la paix mais le glaive dans une humanité qui cherche par tant de moyens à rétablir l'harmonie entre les peuples? Qui a vu Dieu, même si c'est à travers la nuée de la foi, n'est-il pas devenu étranger à tout ce qui n'est pas Dieu? La vie de foi ne sera-t-elle pas, à mesure même de son développement et de sa perfection, une source de conflits de l'homme avec tout le milieu ambiant?

Il est bien vrai, sans doute, que la foi est une expérience unique et personnelle à chacun, et il est indubitable aussi qu'elle fait l'homme plus étranger à la terre en le faisant déjà citoyen du ciel. Mais qu'est-ce que cet apparent ostracisme? N'est-il pas la condition même d'une meilleure et plus intime compréhension mutuelle, d'une étreinte plus étroite exercée sur tout l'univers? La foi, sans doute, fut cause en chacun de la perte de bien des illusions, enracinées dans l'esprit comme des idées très chères. Mais ensemble tous se retrouvent au cœur de la vérité. Qu'importe que Dieu soit reçu en chacun de manière unique, si c'est Dieu même que chacun rencontre, si Dieu est devenu tout en tous. Ce qu'il y a d'ineffable dans l'expérience personnelle est un enrichissement pour tous, dès là que tous, réunis à la même source, peuvent admirer la variété et la beauté de ses jaillissements.

Ce n'est plus certes, au niveau de l'expérience purement humaine

que se fait la rencontre et que se nouent les liens impérissables, c'est en Dieu. Mais qui dira qu'ils ont, de ce chef, perdu de leur force et de leur douceur? Ainsi chacun est membre d'une Eglise dont le principe d'unité passe l'homme, parce que c'est Dieu en qui tous sont accueillis. Le Père Mersch, dans *La Théologie du Corps Mystique* [15], a montré, de façon magistrale, que la divinisation de l'Eglise imitait le mode même de l'union, dans le Verbe incarné, de la nature humaine à la personne divine. Ce n'est pas le Verbe qui se limite en descendant, pour prendre les contours de l'humanité; ce serait là une affreuse hérésie. Mais, la nature humaine assumée « in consortium divinae naturae », vit d'une autre vie, la vie de la personne divine, subsiste et agit en elle et par elle. Ainsi l'Eglise, Corps mystique du Christ, par une assomption qui n'est sans doute pas de nature mais de grâce, est intériorisée dans le Christ. Et tout mouvement de foi, d'espérance et de charité en chacun de ses membres, prend sa source, se développe et s'épanouit dans le Christ. En ce sens il faut dire que la foi de chacun est la foi de toute l'Eglise. Non seulement parce que la doctrine enseignée et reçue est la même pour tous, mais parce que l'acte de foi de chacun est l'œuvre du même Esprit qui est l'Esprit du Christ et l'âme de l'Eglise.

On voit donc bien qu'il n'y a pas d'isolement, pas de cloisons entre les chrétiens, si personnelle que soit leur expérience de croyant.

Quant au motif de la foi.

Pour mieux saisir et le sens de l'objection — quel rôle peuvent jouer nos raisons personnelles de croire si le seul motif capable de soutenir notre assentiment est l'autorité de Dieu? —, pour mieux saisir aussi la portée de la réponse, il est indispensable, croyons-nous, de revenir sur la nature de la certitude de foi. Afin de mettre celle-ci bien en lumière, voyons au concret l'état d'âme du croyant et de qui n'a pas la foi en présence d'un mystère de notre religion, le mystère de la Sainte Trinité, par exemple. De celui-ci, le philosophe non croyant peut étudier tout le développement, l'ensemble et le détail des explications théologiques que la tradition chrétienne en a présentés. Il peut saisir avec autant de pénétration d'esprit que le théologien catholique la métaphysique des relations trinitaires. Le contenu de la révélation lui est donc rendu familier. Pourtant il ne croit pas. En face de la même vérité, plaçons une chrétienne ignorante mais animée d'une foi très vive. Elle ne connaît rien de la métaphysique des relations trinitaires. Elle ignore l'abc des explications théologiques. Le contenu de la révélation semble lui être beaucoup moins accessible qu'au philosophe païen. Pourtant elle croit de tout son cœur.

La différence de ces états d'âme saute aux yeux. Tandis que pour

15. Tome I, livre III, c. X, p. 284-293.

le philosophe tout le révélé se ramène à un système de pensée religieuse, pour lequel il professe peut-être une admiration sincère, mais qui n'a pas plus de titre à se proclamer réel que la Trimûrti hindoue ou que le Nirvâna bouddhique, pour l'âme croyante, au contraire, cette vérité existe, elle vit.

C'est, en effet, sur le plan existentiel que se fait d'abord le départ entre le croyant et le non-croyant. Ce n'est pas d'abord sur la saisie du *quid est* de la révélation, mais sur la saisie du *quia est*. Pour le croyant tout le révélé est du réel, de l'actuel. Pour le non-croyant cela reste une théorie religieuse. Le témoignage des convertis est, à ce sujet, très significatif. On se souvient du récit que nous laissa Paul Claudel des quelques instants où, à Notre-Dame, en entendant le *Magnificat*, il fut saisi par la lumière divine. Ce que cette lumière lui découvrit, il l'exprime en ces quelques phrases : « Que les gens qui croient sont heureux ! Si c'était vrai pourtant ? C'est vrai ! Dieu existe, Il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi. Il m'aime. Il m'appelle [16] ». De son côté Maria Meyer Sevenich nous dit : « Je me trouvais seule dans mon appartement et j'étais aux prises avec un problème scientifique. Tout à coup, je savais : Dieu existe. Quelques minutes plus tard : Jésus-Christ est Dieu. Et ensuite : l'Eglise catholique est la vraie. Je venais d'acquérir une certitude absolue au sujet de ces trois vérités [17] ». Et c'est encore le dilemme sous lequel s'offre à Francis Jammes toute la révélation catholique : « Il faut que cela soit, ou il n'y a rien [18] ». On pourrait multiplier les citations, toujours on verrait exprimer, de façon explicite ou implicite, la prise de conscience de la réalité, de l'actualité de ce que l'on connaissait déjà peut-être, mais qui, jusqu'alors, n'apparaissait que comme une théorie.

Cette ligne de démarcation entre l'état d'âme du croyant et de qui n'a pas la foi, il est très important de la maintenir. La foi, bien que basée toujours sur la connaissance du mystère, n'est pas d'abord, n'est même pas nécessairement liée, dans ses progrès, au progrès de la connaissance de la nature, de l'essence du mystère, bien que de soi et normalement la vie de foi engendre une intelligence plus parfaite du mystère. La valeur de l'acte de foi dépend de l'intensité, de la totalité de l'adhésion à la vérité reconnue, dans la lumière de la grâce, comme appartenant à l'ordre de l'existence.

Mais cette certitude que c'est, que c'est du réel et de l'actuel, qu'est-ce donc qui la fonde ? Elle est œuvre de grâce, sans doute, mais la grâce et, dans le cas qui nous occupe, la lumière de foi doit

---

16. *Paul Claudel*, par Jacques Madaule, dans *Les Convertis du XX^e siècle*, p. 4.
17. Maria Meyer Sevenich, *Sie hörten Seine Stimmen*, p. 110.
18. *Francis Jammes*, par Abel Moreau, dans *Les Convertis du XX^e siècle*, p. 7.

montrer quelque chose. Et comme elle ne crée pas l'évidence intrinsèque du contenu de la Révélation, lequel demeure sous le voile, que peut-elle donc faire voir qui cause la certitude de la réalité du mystère? Pour répondre à la question il faut nous rappeler cette donnée intangible de notre tradition, à savoir que seule l'autorité de Dieu révélant est, pour nous, la garantie objective et absolue de la vérité divine. La théologie fait de cette autorité l'objet formel de la foi, c'est-à-dire, la raison suprême qui donne à notre assentiment sa consistance et sa valeur. Tout mystère est donc croyable pour nous, c'est-à-dire donné comme réel et vrai, parce qu'il est directement et adéquatement pénétré par l'intelligence divine, qui nous en garantit l'existence en nous le communiquant par la Révélation. La Révélation offre donc deux aspects indissociables : la communication de la vérité, la garantie divine de celle-ci.

Il semblerait, à première vue, que le croyant doive donc rester toujours et tant que dure la foi, étranger au mystère. Connaître c'est faire sien en s'identifiant ce que l'on connaît. *Cognitio fit per identitatem subiecti et obiecti.* Mais le croyant ne peut jamais s'identifier le mystère. Ce serait non pas croire mais voir. Comment donc l'atteint-il? S'il ne peut s'identifier avec le mystère, il lui reste à s'identifier avec l'intelligence divine en qui le mystère trouve son être et son intelligibilité.

La foi est avant tout cette communion de l'intelligence créée avec l'intelligence divine. La tradition scolastique, dans son ensemble, a consacré ce point de vue en une expression apparemment paradoxale : *auctoritas Dei est simul id quod creditur et id quo creditur.* Pour atteindre par la foi l'objet révélé, il faut d'abord que nous atteignions directement l'autorité divine du Révélateur, laquelle n'est autre que l'infaillibilité de la connaissance de Dieu et la suprême véracité de son témoignage [19].

Communion de l'intelligence créée avec l'intelligence première, elle est, sans doute, de la part de l'homme, un acte en lequel il se met tout entier, nous l'avons dit déjà, mais elle est en lui l'œuvre de la grâce. On saisit pourquoi. Si le témoignage divin pouvait être traité comme un témoignage humain quelconque au sujet d'une réalité dont on n'a pas soi-même fait l'expérience, on pourrait se contenter d'une certitude purement humaine du témoignage divin de la vérité révélée. Et pas mal d'auteurs ont essayé de ramener au plan de cette évidence purement naturelle, la certitude du témoignage de Dieu pour faire de celui-ci l'objet formel de la foi. L'ensemble des signes suffisent à créer en nous la certitude que c'est Dieu même qui a parlé. Cette certitude elle-même suffit à rendre notre adhésion très ferme [20].

---

19. Cfr, entre autres, Suarez, *De Fide*, disp. III, d. 6 et 12; Cajetan, *II° II°°*, q. 1, a. 2; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, De Fide*, art. II, 137-194; Billuart, *De Fide*, diss. I, art. 1.

20. De Lugo, *De Fide*, disp. I, lect. 6-8, et disp. X, sect. 2.

Mais les auteurs anciens avaient compris déjà l'étroitesse de cette façon de voir. Non pas qu'ils aient nié la valeur objective et subjective des signes, mais parce qu'il leur semblait qu'une telle position négligeait l'essentiel du problème. L'autorité de Dieu révélant n'est pas, à coup sûr, l'autorité d'un homme parlant à un autre homme; elle n'est pas la seule autorité du Dieu créateur, manifestant par les choses créées, comme en des reflets, sa puissance et sa bonté. Elle est le témoignage de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, s'adressant à l'homme de façon toute nouvelle, pour l'instruire d'une vérité toute nouvelle aussi. C'est donc, pensaient-ils, par la grâce, qui élève l'intelligence humaine au niveau de l'intelligence de Dieu, c'est par la grâce seule que l'autorité du Dieu révélant peut devenir l'objet formel de la foi surnaturelle et divine [21]. Elévation qui est, comme nous l'avons dit, une communion établissant une connaturalité de grâce entre l'intelligence créée et l'Esprit incréé. Lumière de foi, puisque, à défaut de l'évidence intrinsèque du mystère, elle nous identifie avec la source même de celui-ci, avec l'intelligence infaillible de Dieu.

Fort bien, dira notre croyant sincère, mais vous n'avez fait, en parlant ainsi, que rendre plus manifeste la difficulté à laquelle je me heurte encore. L'autorité de Dieu telle qu'elle vient d'être décrite constitue indubitablement le motif dernier de l'assentiment de foi. Ce motif paraît tel qu'il doive faire s'évanouir toute autre bonne raison de croire. Et saint Thomas dit qu'il en faut et toute la tradition redit la même chose : « Personne ne croit s'il ne voit qu'il doit croire ». L'objection, dans sa forme ingénue, ne manque certes pas de poids. Mais une fois de plus, il faut le dire, la difficulté naît d'une séparation arbitraire d'éléments qui, dans le réel, sont indissolublement unis. S'imaginer que l'autorité de Dieu est d'un côté et les motifs personnels de croire, de l'autre, c'est rompre une harmonie vivante et créer le déséquilibre dans la conscience. Cette rupture peut ne pas apparaître dans l'abstrait, parce que, dans l'abstrait, ce qui est distinct peut sembler séparable, alors que dans le concret tout se tient. De ce que l'intelligence est, en l'homme, formellement distincte de la volonté, nous pouvons, dans l'abstrait, traiter d'un acte du vouloir comme s'il subsistait indépendamment de l'intelligence, alors qu'en réalité, nous l'avons dit, intelligence et volonté sont immanentes l'une à l'autre et indissolublement.

De même, pour ce qui concerne l'autorité de Dieu et nos raisons personnelles de croire. A les prendre dans l'abstrait, comme Dieu demeure toujours transcendant par rapport à toutes nos démarches humaines, nous pouvons être amenés à dissocier les unes de l'autre et à poser ainsi un faux problème. Mais en réalité l'autorité de Dieu et nos raisons personnelles de croire forment deux aspects d'une

21. Suarez, *De Fide*, disput. III, d. 6, n. 8.

même vie de foi. C'est ce qu'il nous reste à expliquer. Parlant de l'autorité de Dieu, on peut envisager celle-ci de deux points de vue vrais l'un et l'autre : d'un point de vue objectif et statique, c'est-à-dire comme un témoignage donné une fois pour toutes de la vérité révélée. L'autorité de Dieu dans ce cas est assimilable à celle d'un témoin dont on produit une lettre où se trouve consigné son témoignage. Mais on peut l'envisager — et dans l'acte de foi d'un chacun des chrétiens, il faut toujours l'envisager aussi de cette manière, — comme une réalité dynamique, devenue un élément de la vie subjective, comme une initiative actuelle de Dieu qui s'adresse à l'âme du croyant. Il est bien vrai que la Révélation chrétienne est publique, qu'elle a été faite une fois pour toutes et qu'elle est close depuis la mort des Apôtres. De cette Révélation, Dieu est le garant dont le témoignage transcende tous les siècles et reste le motif supra-temporel de la foi de tous ceux qui sont appelés à croire.

Mais cette même autorité doit devenir, dans l'acte de foi personnel du croyant, l'élément formel de cet acte même. Il faut donc que le croyant fasse sienne, en quelque sorte, cette autorité de Dieu, qu'il saisisse que c'est à lui que Dieu parle, que c'est lui que Dieu invite à croire. Le R. P. Dhanis a lumineusement exposé cet aspect dynamique du témoignage de Dieu dans l'acte de foi [22]. L'autorité de Dieu sur laquelle repose toute la Révélation extérieure et objective devient, dans chaque âme, comme un attrait de grâce, comme une sollicitation du Dieu vivant s'adressant à chacun pour l'amener ou le ramener à la foi.

Si nous considérons, par ailleurs, les raisons personnelles de croire, il faut bien admettre que, quelque lumineuses que puissent être les preuves objectives du fait de la Révélation, quelque nombreux et convergents que soient les signes de la valeur divine du message surnaturel, ces preuves, ces signes dont la solidité fonde de plein droit un jugement de crédibilité prudente, un jugement où l'homme voit qu'il est raisonnable de croire, n'ont pas, par eux-mêmes, la force d'emporter l'assentiment de foi. C'est le moment de rappeler la parole du Christ : *Nemo venit ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum* (Ioan., VI, 44).

Parmi ces motifs, il en est un et un seul qui soit décisif, quelle que soit la modalité qu'il emprunte : c'est que Dieu appelle à la foi et qu'il est non seulement raisonnable mais nécessaire de répondre à l'appel de Dieu. Toute autre raison pourrait faire défaut. Et il est des cas où n'en paraît point d'autre : dans la foi de l'enfant, par exemple, ou même dans celle de l'adulte, peu instruit des questions d'apologétique, qui n'a pas, comme on dit, raisonné sa foi. Mais ce

22. *Révélation explicite et implicite*, dans *Gregorianum*, vol. XXXIV, 1953, p. 229-232.

motif-là est présent toujours. Personne ne croit s'il ne voit qu'il doit croire. Personne ne s'engage concrètement dans l'adhésion à la vérité révélée, s'il ne voit que c'est à Dieu qu'il se donne, à Dieu qui l'invite à croire. Et ce motif, dès qu'il naît dans la conscience, apparaît comme pleinement suffisant, comme hautement raisonnable. Se rendre à l'invitation de Dieu c'est, pour l'homme, poser l'acte le plus rationnel de sa vie, un acte dont le bien-fondé est suprêmement évident.

On voit donc bien comment, dans l'acte de foi, l'autorité de Dieu et les raisons personnelles de croire non seulement se concilient, mais s'appellent, mais s'impliquent mutuellement. Le même Dieu, qui a fait la Révélation, se penche sur chaque âme pour témoigner en elle de la vérité et pour l'inviter à croire. « *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se* » (I Ioan., V, 10). Dieu parle à chaque âme un langage que celle-ci entend. Sa parole est, en chacun, lumière et attrait. Si l'âme se rend, de plein gré et en toute bonne raison, à cette invitation divine, elle sait que le motif profond qui la meut c'est l'action même du Dieu qui l'invite.

Ainsi dans l'acte personnel par lequel l'homme se livre à Dieu, toutes les forces se rencontrent et s'harmonisent, celles de Dieu qui attire en invitant, celles de l'homme qui répond en croyant.

Conclusion.

Parmi les récits évangéliques où l'éveil ou le réveil de la foi nous est décrit, il en est un qui nous montre, plus explicitement peut-être que les autres, la genèse de cette éclosion de grâce : le récit de la rencontre de Jésus avec les disciples d'Emmaüs (Luc, XXIV, 13-35). La foi de ces disciples qui s'en allaient sur la route, était apparemment éteinte. Leur abattement intérieur s'exprimera, dans le dialogue avec le Christ, par la mise au passé de leurs espérances : *Nos autem sperabamus*. La rencontre avec Jésus, sur le chemin, ne comporte, au premier abord, aucune manifestation de l'identité du Maître. C'est un voyageur, comme les autres à qui l'on raconte sa peine, parce qu'il se prête avec bienveillance à l'audition de ce récit et parce qu'il est bon de se décharger sur quelqu'un du fardeau de sa propre souffrance. Mais voici qu'il se met à parler lui aussi et, sans en être conscients, les deux disciples se trouvent irrésistiblement saisis par l'attrait de sa présence au point qu'ils le contraignent à rester avec eux : *coegerunt illum*. Pourtant ils ne l'ont point encore reconnu. Mais plus tard, lorsqu'ils auront, dans le signe, la fraction du pain, perçu avec évidence que c'est Lui, ils se rendront compte de l'emprise qu'il exerçait déjà sur eux lorsqu'Il leur expliquait les Ecritures. « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant en nous tandis qu'Il nous parlait sur la route? » (v. 32).

Ce récit nous semble décrire admirablement les phases diverses

d'une régénération de la foi. L'emprise du Christ Dieu Sauveur, qui s'exerce bien avant qu'on en ait conscience est un attrait de grâce tout efficace. Sous l'influence de cette force encore obscure mais sans cesse agissante, la recherche s'élabore sous le signe, non d'un intérêt de curiosité, mais d'une attente, d'un désir de trouver ce que l'on devine déjà devoir être le tout de la vie. Cet appel -- car il convient de le nommer ainsi —, cet appel de Dieu fait donc envisager tout le problème d'un point de vue actuel et personnel. Il ne s'agit pas seulement de résoudre, dans l'abstrait, une question morale ou religieuse, mais de trouver, pour soi, le chemin qui mène à la lumière.

Une fois parvenu au terme, qui est la reconnaissance de la valeur divine d'une révélation garantie par Dieu même et manifestée dans les signes, ce qui a précédé cette évidence, l'acheminement vers cette foi en la parole de Dieu, apparaît à la réflexion comme l'œuvre même de ce Dieu que l'on trouve au terme. Et dans le même acte par lequel il se donne en une adhésion définitive, le croyant perçoit donc le motif objectif et subjectif de cette adhésion : Dieu qui tout ensemble attire à la vérité et garantit celle-ci.

Ainsi voit-on que tous ceux qui croient ont ce motif tout personnel de croire qui est leur propre vocation à la foi et que ce motif n'est pas surajouté à celui qui donne à l'acte de foi sa consistance interne et son être, puisque c'est un même Dieu qui dit la vérité en attirant à elle.

F. Taymans, S. J.

Les orientations actuelles de la théologie pastorale

Supposons le libellé du titre que l'on vient de lire conçu comme suit : les orientations actuelles de la théologie dogmatique. On annoncerait un sujet immense, extrêmement intéressant, fort délicat à nuancer justement — mais après tout possible. Il en serait de même pour la théologie morale ou pour l'exégèse. La théologie pastorale est autrement difficile à décrire. Dogme, morale, exégèse, patrologie : on en donne partout et partout on est bien fixé sur le contenu de ces disciplines. Il n'en est plus de même pour la pastorale. Je n'ai guère relevé plus de vingt-deux cours de pastorale dans le « Minerva » pour l'Europe et, d'une enquête rapide, il est apparu qu'on n'est pas très d'accord sur sa nature. Tantôt c'est un appendice de la morale concernant la pratique du confessionnal, tantôt un ensemble de conseils de bon sens, de méthodes, voire de « trucs », pour diriger avec succès certaines organisations...

Devant cet état de choses, on comprend la défiance de certaines Facultés de Théologie, leur refus d'inscrire sur un programme facultaire cette pastorale, qui ne paraissait guère être une science, à peine un art, tout au plus un métier. Pourtant, elle est une science, une théologie. Il est urgent qu'elle le devienne, — car, il faut l'avouer, beaucoup de ceux qui l'enseignaient ne lui donnaient guère l'allure d'une science. Or c'était une lacune et une grave lacune. Pour le salut du monde d'aujourd'hui, le pastorat doit être « scientifique », comme la médecine par exemple. Il est inadmissible que l'on continue de se contenter d'une pratique empirique. C'est à cette urgence que doit répondre la théologie pastorale, la multiplication des cours sérieux de théologie pastorale.

Et d'abord prouvons clairement que la pastorale est une science théologique au sens précis de ce mot.

Elle n'est pas une communication d'expériences personnelles vécues par un prêtre du ministère. Il peut raconter ce qui lui a réussi, et comment il s'y est pris pour réussir... Il peut aussi exposer ses erreurs et ses faillites et en donner les raisons. Ce sera d'ordinaire un récit d'aventures apostoliques en un secteur bien déterminé, plus ou moins essentiel. Ce qui a « réussi » n'est pas nécessairement excellent. Il y a, par exemple, des méthodes efficaces de malaxage de la foule, de bourrage de crânes, de vrai viol de la personnalité humaine par une publicité harcelante et criarde, qui sont en contradiction avec le

caractère sacré de l'apostolat, avec le mystère divin qu'il s'agit de communiquer aux hommes.

Toutes les expériences doivent non pas seulement être contrôlées par l'autorité de l'Eglise, mais jugées selon des principes théologiques. La conception théologique qu'on a d'un acte d'apostolat peut changer du tout au tout la manière de l'accomplir. Par exemple : un « sermon » catholique et un « prêche » protestant n'ont pas la même valeur aux yeux des deux orateurs. Et peut-être pourrait-on se demander si une certaine désaffection des laïcs vis-à-vis de la prédication n'est pas, en dernière analyse, due à l'idée insuffisante que s'en fait le prédicateur.

Du reste, un ensemble d'expériences vécues sur plusieurs terrains, très divers, d'apostolat ne pourront fournir qu'une *technologie* et non pas une *théologie* pastorale. Et le manque de fondement théologique enlèverait à cette technologie, si considérable qu'en fût le contenu, toute vraie valeur. Pour qu'elle en eût, il faudrait qu'elle soit composée en partant de principes généraux, théologiques, orientant les expériences et les jugeant, éclairant la pratique. Or le moment semble arrivé, qui donne à la théologie pastorale sa chance. Il y a partout un renouveau apostolique incontestable. L'idée de reconquête, de conquête du monde travaille les meilleurs. En vertu de cet élan, que n'a-t-on pas essayé?... et l'on sait bien que tout n'était pas de bon aloi. Il y a eu des entreprises extrêmement généreuses,... mais pas toujours entièrement orthodoxes... dont le fondement théologique était précaire. Cela aussi prouve l'urgence extrême, à notre époque, de la théologie pastorale.

Histoire brève de la Pastorale.

Le mot lui-même est assez ancien puisque en 1591 l'évêque Binsfeld composait un « *Enchiridion theologiae pastoralis* » et que, dit-on, l'expression même serait de saint Pierre Canisius. Une thèse fort intéressante, présentée à la Faculté de Théologie de Fribourg (Suisse) par M. Füglister en 1951, retrace l'histoire curieuse de cette science ecclésiastique. Cela commence avec Marie-Thérèse en 1752 qui voulait une adaptation des études théologiques de façon à former un clergé, serviteur de l'Etat, parce que éducateur de bons citoyens. Mais sa tentative avorta. En 1773, les conditions lui semblent plus favorables. La suppression des jésuites par Clément XIV vide les séminaires autrichiens de leurs professeurs. Leurs remplaçants, d'après la nouvelle ordonnance, enseigneront un minimum de dogmatique et un maximum de théologie pratique. Le cycle se terminera par une 5e année d'étude des devoirs d'enseignement, de gouvernement et d'« édification ». En fait, on se trouve en présence seulement d'une « technologie ». Joseph II accentuera la même tendance en insistant

sur le caractère « éclairé » du prêtre, qui doit être capable d'amener les hommes à une perfection toujours plus achevée de l'esprit et du cœur. Tout l'épiscopat ne fut pas complice de cette main-mise impériale sur les études cléricales et le ministère pastoral. En particulier, le grand prélat qu'était Sailer protesta avec la dernière énergie : le prêtre n'était pas d'abord et essentiellement serviteur de l'Etat, mais ministre et collaborateur du Christ. La malencontreuse initiative de Marie-Thérèse et de Joseph II, en provoquant l'opposition des évêques consciencieux, suscita une heureuse réaction positive. La pastorale va naître, comme science de « l'activité théandrique de l'Eglise, *in aedificationem Corporis Christi,* sous la direction de la Hiérarchie ». Ainsi va la décrire la « *Theologia Pastoralis* » d'Amberger en 3 volumes parus en 1850. Scheeben et Moeller vont, eux aussi, contribuer à une heureuse évolution, en mettant en lumière la réalité de l'Eglise vue comme Christ toujours vivant parmi nous.

Vers la fin du XIX^e^ siècle, la doctrine du Corps mystique, fondement essentiel d'une saine pastorale, se voile. L'Eglise est conçue plutôt comme institution, ensemble d'institutions, organisation du salut : c'est plus une vue analytique qu'on en présente, que synthétique. La pastorale se fait aussi de plus en plus « individuelle » : on enseigne à traiter comme il faut les chrétiens, chacun pris à part ; beaucoup moins la société surnaturelle fondée par le Christ. Mais le XX^e^ siècle verra le renouveau. Le mouvement liturgique y gagnera de beaux lauriers : une des belles « reconquêtes », ou du moins remise en valeur, sera celle de la communauté religieuse qu'est l'Eglise, que sont un diocèse, une paroisse. Cette communauté sera vue « non pas par les fenêtres d'un secrétariat, mais du haut de l'autel ». Heureuse formule et qui exprime bien l'orientation présente d'une vraie théologie pastorale. C'est le Corps mystique total qui sera l'objet de l'étude, non pas telle ou telle catégorie de chrétiens à secourir, non pas telle ou telle institution à faire fonctionner. La pastorale devient une théologie : une science d'une réalité divine révélée : elle cesse d'être, surtout ou seulement, une technologie décrivant tout ou partie des moyens d'influence sur un individu ou un groupe.

Nature de la Théologie Pastorale.

Que doit être, que veut être la science théologique du ministère sacerdotal ? Pourquoi peut-on à juste titre parler désormais d'une « ***théologie*** » pastorale ?

La théologie a pour objet le message divin révélé par Notre-Seigneur.

Il y aura donc théologie pastorale s'il y a un message divin concernant l'apostolat. On devra étudier le mandat qui l'institue, en fixer la portée exacte, l'orientation. Trois questions essentielles se posent

et leur réponse est capitale pour déterminer toute activité pastorale : *A qui Jésus a-t-il confié le Pastorat?* A toute l'Eglise?... A la hiérarchie seulement?... aux charismatiques seulement... ou surtout?... Et puis : *A qui doit s'adresser le « Pasteur »?* A la multitude... ou à l'individu?... Et enfin : *En quoi consiste exactement le ministère pastoral?* La réponse à toutes ces questions, dont on devine qu'elles en contiennent chacune bien d'autres, doit se trouver dans la « Révélation ».

Si on compare la pastorale ainsi conçue avec les autres disciplines théologiques, sa nature se précise encore. La dogmatique étudie tout le message doctrinal du Seigneur, en dégage tout le contenu. La morale fixera les principes qui règlent la conduite morale des chrétiens, en conformité avec les données du dogme. Le cas typique est celui de la morale conjugale déduite de la doctrine de saint Paul sur ce « *mysterium magnum in Christo et in Ecclesia* ». L'ascétique enseignera les principes qui permettent la maîtrise de soi en vue de la perfection des mœurs chrétiennes. La pastorale, à son tour, dégagera les principes surnaturels qui règlent la conduite pastorale « *in aedificationem Corporis Christi* ».

De ces principes révélés, on dégagera, comme le fait toute théologie, les conclusions ultérieures. Le dédain que manifestaient les théologiens pour la pastorale tenait à ce manque de fondement doctrinal; et les erreurs commises par des hommes zélés s'expliquent par leur indifférence à ce qu'ils appelaient, tout aussi dédaigneusement, « de la théorie sans contact avec le réel ». Or la « théorie », c'est-à-dire la vérité révélée, la pensée du Pasteur éternel était la seule réalité permanente, solide qu'il fallait d'abord découvrir, sur laquelle la pratique peut s'établir, vraiment efficace. Autrement, la technologie pastorale n'est qu'une maison bâtie sur le sable...

La vraie pastorale présuppose une *théologie de l'Eglise.* Il faut la voir comme une institution divine et non pas humaine, absolument nécessaire et pas seulement utile; une entité vivante et pas seulement juridique; un organisme à ne pas confondre avec une organisation.

Elle suppose de même une *théologie du sacerdoce,* de la hiérarchie et de son rôle; du rapport entre le simple prêtre et l'évêque; des responsabilités précises d'un chacun. L'admirable étude de M. Hubert Jedin, parue au Museum Lessianum, donne, avec une grande clarté, un exemple de cette préséance nécessaire de la dogmatique, à propos de « l'Evêque dans la tradition pastorale du XVI[e] siècle ». On voit aussi, de jour en jour et de mieux en mieux, qu'à la théologie de la hiérarchie, devra faire suite une *théologie du laïcat.* Les progrès... les problèmes brûlants... ou les échecs de l'Action catholique le montrent. Un incontestable « anticléricalisme » des bons laïcs provient de l'ignorance de leur rôle surnaturel, de leurs droits et de leurs devoirs et par les mêmes laïcs et par les prêtres. Les bons rapports

entre eux n'ont pas à être réglés par un « gentlemen-agreement » mais par la Révélation.

Les sources de la Théologie Pastorale.

Quelqu'un me demandait s'il n'y avait pas en ce moment suffisamment d'études pastorales, de récits d'expériences personnelles, pour essayer une synthèse et dresser la carte des grands courants d'apostolat. La littérature sur l'activité apostolique est en effet déjà fort abondante, et qui plus est, de grande valeur. Mais il faut le répéter : la pastorale pratique n'est pas une invention, une organisation humaine ; elle n'est pas une activité d'origine purement humaine. On ne la met pas sur pied, comme un secrétariat de paroisse ou d'évêché. Ce ne sont pas les lois de la « publicité » ou de la « propagande » qui la régissent. Nous retombons ici dans la technologie. Les sources de la pastorale sont essentiellement et d'abord théologiques.

1. Il y a l'Ecriture : les paroles et les attitudes du Seigneur lui-même : son ordre d'enseigner toutes les nations ; l'exemple qu'Il a donné lui-même de l'apostolat de la foule, comme des individus ; le soin qu'Il a pris de former un collège apostolique. Les Actes des Apôtres nous montrent comment l'Eglise primitive a compris cette leçon de pastorale divine. Pierre, Paul, Jean, Jacques, Jude à leur tour complètent cette doctrine du Christ.

2. Nous savons la valeur de la tradition pour l'intelligence du message : de tout le message et donc aussi de celui qui concerne l'apostolat. Le magistère ecclésiastique est donc aussi source de la théologie pastorale. Pour la construire, il faudra utiliser les directives pontificales et les directives épiscopales, les conciles et les synodes, le droit canonique, les constitutions et règles des Ordres et Congrégations religieuses.

3. L'histoire ecclésiastique pareillement jettera sa lumière sur la pastorale ; et aussi les écrits des grands pasteurs d'âmes et leur vie. On sait par exemple l'importance de la vie de saint Charles Borromée pour l'épiscopat tout entier, au temps de la Contre-Réforme. Jedin a montré comment le saint archevêque était lui-même sous l'influence de certains écrits et de certaines personnalités épiscopales de son époque. C'est que la pastorale est une vie de l'Eglise, non pas une activité charismatique individuelle et passagère. Elle est la vie du Pasteur suprême « *qui gregem suum non deserit, sed continua protectione custodit* ».

4. A côté des sources essentielles d'où découle la science pastora-

le, viennent les sources auxiliaires. Depuis longtemps, les moralistes aiment de consulter la médecine et les traités médico-pastoraux ne manquent pas. Mais il y a bien d'autres disciplines auxquelles il faut recourir. Par exemple, la sociologie religieuse : l'art de mener les enquêtes sur la vie chrétienne dans toutes ses manifestations expérimentables, l'art aussi de les interpréter pour dessiner ainsi la carte de la chrétienté et préciser la condition concrète du ministère sacerdotal. Ces dernières années surtout, de remarquables progrès ont été faits en ce domaine. Les noms de Lebras et Boulard en disent long. A Rome même, l'Université Grégorienne possède une chaire de sociologie et de démographie.

Les grands secteurs de la théologie pastorale.

Les grands secteurs de la théologie pastorale sont tout donnés dans le triple pouvoir de l'Eglise :

« Sacrare » et c'est la *pastorale liturgique* ou sacramentelle.

« Docere » : c'est la matière de l'*homilétique* et de la *catéchétique*, tout le *Ministerium Verbi* sous toutes ses formes.

« Regere » : les auteurs allemands ont trouvé le mot savant : « *Hodégétique* » qui couvre toute la missionologie, l'Action catholique diversifiée, l'action charitable...

En France, le P. Desurmont publiait en 1899 un gros ouvrage : « *La charité sacerdotale ou leçons élémentaires de théologie pastorale* », en 2 volumes de près de 600 pages chacun. L'œuvre est remarquable et répond bien au titre général « Charité sacerdotale ». Pour le reste, il est une encyclopédie précieuse de toutes les questions pastorales, de toutes les activités pastorales vues sous l'angle de la charité. Mais par exemple sur la paroisse, il y a 3 pages !

En 1936, le Père C. Noppel, S. J., publiait, préfacé par le cardinal Eugenio Pacelli, un « *Aufriss der Pastoral* » dont la deuxième édition paraissait en 1947. L'ordonnance est plus « scolaire », répond mieux aux besoins modernes. Le livre est moins massif que le précédent : il ne compte que 260 pages et se clôture sur une bibliographie très abondante, ne donnant du reste que les livres allemands. Le plan en est le suivant : D'abord la pastorale de la communauté, puis celle de l'individu. La I^re^ partie comprend 3 chapitres : 1. Conditionnement spatial et juridique de la communauté ecclésiastique ; 2. Les éléments fondamentaux de l'*Aedificatio Corporis Christi* : *de Personis* ; *de rebus* ; *de vinculo inter pastorem et oves* ; 3. La croissance et la vitalité de la communauté : liturgie ; organisations diverses...

La II^e^ partie expose : 1. Le but, l'esprit, les responsables du pastorat individuel ; 2. L'incorporation des fidèles dans l'Eglise par les sacrements ; 3. Les méthodes de direction spirituelle ; 4. Le soin à donner aux « anormaux » spirituels. (Il n'est pas question seulement de cas pathologiques).

Somme toute pour les pays de langue française, un « Manuel de Pastorale » est encore à composer.

On pourrait souhaiter qu'il mette très en relief trois caractères que doit avoir à notre époque la pastorale.

Les trois grandes caractéristiques de la Pastorale.

Elle ne peut les avoir que si elle est solidement théologique.

1. Il faut mettre en pleine lumière son caractère *hiérarchique*. L'apostolat s'exerce en obéissant au mandat du Christ : « *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos* », non pas en cédant à un tempérament de prosélyte. Car la mission est confiée à l'Eglise, corps vivant ayant une Tête invisible, mais aussi visible, la hiérarchie. C'est toute l'Eglise, qui en est chargée, mais l'Eglise hiérarchisée. La dépendance de l'autorité ecclésiastique est du reste multiforme.

Un Xavier par exemple ne part pas en Asie, à titre privé ; il n'est pas chargé de convertir personnellement les Indes. C'est l'Eglise à qui ce devoir incombe : mais elle envoie le grand Apôtre, nous dirions, en prospection et pour tâcher d'y organiser l'Eglise convertisseuse. Le curé ou le vicaire n'est pas désigné pour « sauver » chaque paroissien, mais pour maintenir et mettre à portée de tous l'Eglise avec toutes ses ressources de salut.

L'Eglise hiérarchique n'est pas exclusivement la « Hiérarchie » : elle est la communauté vivante de tous les baptisés, consacrés eux aussi, sous l'action du sacerdoce, au salut du monde. La question des « initiatives » personnelles, indépendantes, se pose ici : celle des francs-tireurs de la pastorale, si l'on veut. La réponse n'est pas simple, mais seule une théologie de l'Eglise peut la donner.

2. Il faut de même mettre en pleine lumière *le caractère organique* de l'apostolat.

L'Eglise n'est pas la confédération des évêchés, ni le diocèse la fédération des paroisses. De même l'apostolat catholique : il n'est pas une addition d'activités parallèles. Car l'énergie pastorale est ***une*** ; c'est celle du Christ total. Le problème doit être résolu par la théologie, des relations mutuelles entre le pape, les évêques, le clergé diocésain, les réguliers, les laïcs. La solution n'est pas seulement d'ordre pratique : un concordat de délimitations des juridictions et des activités d'un chacun. Il s'agit de l'« *Una Sancta Catholica* » à réaliser concrètement selon le plan du divin Fondateur. « *Non est divisus Christus...* »

Le caractère d'organisme vivant n'impose pas seulement l'unité vivante de tous les membres : la vie s'adapte au milieu où elle vit. Son essence doit demeurer inchangée : l'accessoire peut, doit varier,

pour rendre possible la continuité de la vie. Distinguer entre l'essentiel et l'accessoire n'est pas toujours aisé : que l'on songe à la querelle des rites chinois... et autres ! Que l'on songe au comportement des premiers prédicateurs de la foi chez nous, devant les usages « sacraux » de nos ancêtres païens ! Seule une vraie théologie peut trouver la solution et présider à ce qu'on aime nommer l'« incarnation » de l'Eglise, c'est-à-dire à l'envahissement divinisant, par la grâce, de toute la nature.

3. La théologie mettra aussi en pleine lumière *le but essentiel de la Pastorale, son eschatologie*. Il ne s'agit pas d'établir la civilisation chrétienne, un humanisme chrétien. Il s'agit de l'« *aedificatio Corporis Christi* »... « *in mensuram aetatis plenitudinis Christi* »... « *donec formetur in vobis Christus* ». La pastorale vise le Règne de Dieu final, ce qui suppose un règne de Dieu en ce monde aussi. Mais l'essentiel est la *vita venturi saeculi* après la Résurrection universelle, la « *consummatio sanctorum* ». Elle ne peut se contenter de résultats immédiats, comme elle ne peut non plus se désespérer de n'en pas atteindre tout de suite. Mais tout de même, elle ne peut se désintéresser de ce monde et des drames qui s'y jouent. Il ne sera pas toujours très facile au « Pasteur » de voir très clairement le rôle à tenir... L'Eglise éternelle seule, sous l'action de l'Esprit de Jésus en Elle, guidera. Mais, sauf une conception théologique de l'Eglise et de l'apostolat, il ne sera pas aisé de se laisser guider et de trouver en toutes les circonstances l'attitude qui fera du Pasteur un *minister et dispensator fidelis mysteriorum Dei*.

Tel est le rôle, le sens de la théologie pastorale, dont on doit dire avec modestie, mais avec joie, qu'elle est « *in fieri* » en ce moment. Une fois de plus, il est clair que l'Esprit habite l'Eglise. La situation religieuse du moment exige plus que des initiatives personnelles, si nombreuses, si généreuses, si heureuses soient-elles. Car le problème n'est pas régional : il est mondial, il est « catholique ». La solution le sera pareillement. C'est la justification de tous les efforts de construction d'une doctrine théologique de l'apostolat.

Ceux qui s'y consacrent, ne songent pas à donner à la chrétienté des indications de leur façon. Ils se préoccupent seulement de pouvoir dire, de rendre possible à tous les pasteurs de dire : « *In verbo tuo laxabo rete* ». Car pour sauver le monde, il n'y a que le Maître qui puisse donner les directives nécessaires : « *Ad quem ibimus, nisi ad Te, qui verba vitae habes* ». Aller à Lui, L'écouter, et faire ce qu'Il dit par toutes ses façons à Lui de parler..., c'est toute la valeur de la théologie pastorale et c'est sa seule ambition.

Bruxelles. L. De Coninck, S. J.

Le vendredi saint et la communion des fidèles

La restauration de l'antique vigile pascale demande à être complétée par certains aménagements des grands offices du jeudi et du vendredi saints : les conditions actuelles de la vie semblent exiger qu'au moins ils soient célébrés vers le soir.

A l'importante session liturgique tenue à Lugano [1] en septembre 1953, le souci d'étudier le problème relatif à ces grands jours du *Triduum sacrum* provoqua deux rapports dont le second, concernant le vendredi saint [2], demandait non seulement le retour à l'heure méridienne mais aussi la reprise de la communion de tous les fidèles, prescrite par les rubriques romaines avec insistance jusqu'au XIII[e] siècle. Abolie brusquement sous Innocent III, elle fit place alors à la discipline actuelle, qui n'admet à cette communion que le seul célébrant, à l'exclusion même du diacre et du sous-diacre.

La fermeté de l'ancienne coutume était mise en évidence dans mon rapport par une suite de sept témoignages, pris aux *Ordines Romani,* depuis le VIII[e] jusqu'au XII[e] siècle. Parfaitement explicites, ils reproduisent tous la même injonction : « *et communicant omnes* ». Que cette rubrique ne soit pas restée lettre morte, une foule d'attestations l'établissent, dont mon rapport, s'inspirant surtout des travaux du P. Browne, a souligné la pertinence :

> Les Us de Cluny déclarent au sujet de la communion du jeudi saint et des trois jours suivants : « Omnes communicant et per quatuor illos dies communicare non quisquam fratrum omittat ». Monition impérative qui passera dans les usages de Saint-Vanne.
>
> Au XII[e] siècle, le liturgiste parisien Jean Beleth assure que telle est la coutume partout. Jean d'Avranches l'atteste à son tour et insiste sur sa nécessité : « A maiore ad minorem omnes communicantur ».
>
> En 1418 un des participants au concile de Constance écrit : « Le patriarche Jean d'Antioche donna la communion à tous ceux d'entre nous qui la désiraient ».
>
> Au début du siècle suivant, en 1504, un missel suédois imprimé à Paris montre que telle est la pratique courante. Pour l'Allemagne, huit témoignages de diverses provenances, réunis par le P. Browne, révèlent que la coutume s'était maintenue dans ce pays.
>
> Cette phrase du *Legatus* de sainte Gertrude d'Helfta fait voir à quel point elle restait alors (XIV[e] siècle) courante : « Alio quoque festo Paras-

1. Les Actes de cette session viennent de paraître en italien : L. Agustoni e G. Wagner, *Partecipazione attiva alla liturgia* (Atti del III convegno internazionale di Studi liturgici — Lugano 14-18 settembre 1953). — Centro di liturgia e pastorale, Lugano.

2. D. B. Capelle, *Le vendredi saint,* dans *Questions liturgiques et paroissiales,* 34 (1953), p. 251-267. C'est le texte authentique, muni des références nécessaires (sigle *QLP*).

ceve, dum *communicatura* oraret Dominum ut se digne praepararet »...

Il y avait certes des exceptions : Les cisterciens, entre autres, ne communiaient pas, et l'on sait que Milan et l'Espagne ont toujours ignoré le rite des présanctifiés. Mais telle et si ancrée était la pratique générale, qu'il fallut plusieurs décrets romains pour que, au XVII[e] siècle, la discipline nouvelle d'abstention fût observée : « Rubricae et Ecclesiae romanae usus serventur » [3].

Quant aux conclusions que me paraît imposer cette enquête, voici comment le rapport les formulait :

La reprise de la communion fréquente, voulue par le Bx. Pie X, correspond admirablement au « *communicant omnes* » qui, pendant sept siècles au moins depuis le sixième, fut la consigne officielle pour le vendredi saint. Elle a éveillé chez de nombreux fidèles un vif désir de n'être plus exclus, ce jour-là, de la communion concédée au célébrant. Faudrait-il satisfaire à cette requête ou s'y opposer?

La réponse ne peut être catégorique. Tâchons de faire justice aux arguments *pro* et *contra*.

a. *Contra est* d'abord que, depuis plusieurs siècles, l'abstention est la règle et qu'en pareille matière on ne doit pas facilement toucher à ce qui existe. De plus, ce qui existe a ici un caractère d'austère simplicité, adéquat à la grave commémoraison du jour : c'est l'antique synaxe aliturgique, telle que la voulait Innocent I[er] [4]. Le thème des lectures et des répons est le mystère de la croix, et le geste de l'adorer vient dramatiser avec sobriété cette évocation solennelle. « Nihil innovetur! Quod traditum est! » Ne déplaçons pas le centre d'intérêt de cet ensemble si émouvant!

b. Ce que ces vues ont de juste me paraît cependant affaibli, voire contrarié, par certains faits.

Notons d'abord que, dans sa forme antique, l'adoration de la croix était silencieuse : on n'attendait même pas que le peuple l'eût achevée pour commencer les *Orationes sollemnes*, lesquelles n'ont rien de propre à ce jour. La dramatisation n'est venue que tardivement, et on n'a pas craint alors d'innover.

En outre, dans la liturgie actuelle, le principe de la communion passant outre au *veto* d'Innocent I[er], se trouve affirmé par la communion du prêtre. Elle a même, dans la succession des rites, un rôle si important que c'est elle qui a nécessité la réserve et le retour, aujourd'hui solennisé, de l'hostie consacrée la veille. Bien plus, c'est elle qui est à l'origine du reposoir si vénéré par les fidèles le jeudi saint. Nous sommes donc loin d'une exclusive célébration du mystère de la croix en cet office!

Dira-t-on que ce sont précisément les rites finals de la communion du seul célébrant qui devraient être éliminés? Que devient alors le principe conservateur invoqué plus haut? Mais surtout, quelle raison aurait-on encore de transférer solennellement au reposoir les saintes espèces, et d'en organiser l'incessante adoration diurne et nocturne? Tout cela n'existe que parce qu'il fallait réserver l'hostie pour la communion du vendredi.

3. *QLP*, p. 265-266. C'est au dernier de ces décrets (Congrégation du Concile, 12 février 1679) que fait allusion un décret de la même Congrégation du 20 décembre 1905.

4. Dans sa lettre à Decentius de Gubbio (a. 416), le pape déclare que les vendredi et samedi saints on ne célèbre pas les saints mystères : « Isto biduo sacramenta non celebrari ».

Fort de ces avantages, le partisan de la communion générale va les pousser jusqu'au bout. Il s'étonne d'abord du privilège exorbitant du prêtre à communier seul, sans qu'on en voie la raison. Il est gêné aussi par l'extraordinaire déploiement de rites, pour en venir à une si restreinte distribution du pain sacré. Ayant appris que la communion du seul célébrant ne date que du XIII[e] siècle, il a été instruit en même temps que cette faveur ne fut pas l'octroi d'une grâce qui auparavant n'était concédée à personne mais, au contraire, la réduction à un seul bénéficiaire d'un droit qui jusqu'alors avait été le bien de tout le monde.

Précisons en effet, une fois encore, comment les choses se sont passées. Au VIII[e] siècle, l'abstention totale est affirmée pour la liturgie papale, sans doute en vertu d'un usage immémorial, mais on spécifie en même temps qu'ailleurs tout le monde peut communier. Comment douter que c'est sur les instances des fidèles que cette dérogation si inattendue avait été concédée? Elle l'était donc depuis assez longtemps déjà, comme en témoigne la rubrique finale du sacramentaire gélasien: « *Haec omnia expleta adorant omnes sanctam crucem et communicant* ». Ainsi diront un peu plus tard l'*Ordo* de saint Amand et l'*Ordo* suburbicaire, au XII[e] le pontifical romain. Toujours nous entendons le même refrain : « *et communicant omnes* » [5].

Je terminais par une importante observation, sur laquelle nous aurons à revenir :

Il ne nous appartient pas de juger si la reprise d'une si constante et séculaire discipline est opportune.

Mais je ne crois pas sortir de mon rôle en faisant remarquer que, si l'on veut donner à l'office du vendredi saint le sens exclusif d'une synaxe aliturgique en l'honneur de la croix, il faudra du même coup éliminer la communion du célébrant et, par voie de conséquence, tous les rites de transfert, de réserve et d'adoration, qui s'accomplissent le jeudi saint.

Si, au contraire, reculant devant cette logique impitoyable, on se décide à maintenir la communion du célébrant, il n'existe aucun motif de la refuser à l'assemblée entière. Le *communicant omnes* de nos vieux textes protesterait tristement sans que, à ce prix, on ait satisfait au *nemo communicat* des origines [6].

* * *

Le R. P. Jungmann, S. J., vient de consacrer à ce problème un bref article [7]. Se référant à ma communication de Lugano, il estime aussi que « l'effort vers une adéquate réforme de la liturgie du vendredi saint, en ce qui regarde la messe des présanctifiés, conduit à cette alternative : ou bien restaurer la communion du peuple, ou bien éliminer la messe des présanctifiés tout entière, car, sa seule signification étant celle d'un rite de communion, on ne voit, si l'on s'en tient à la discipline actuelle de l'Eglise, aucun motif valable de maintenir au prêtre le privilège de la communion [8] ». Le professeur d'Innsbruck

5. *QLP*, p. 264-265.
6. *QLP*, p. 266.
7. J. A. Jungmann, *Die Kommunion am Karfreitag*, dans *Zeitschrift f. katholische Theologie*, 75(1953), p. 465-470.
8. *Art. cit.*, p. 465.

juge comme moi si évident le fondement de ce dilemme « qu'on n'en saurait trouver meilleure expression », dit-il.

Mais le problème ainsi posé ne lui paraît pas pour autant tranché : « Dans quel sens faut-il résoudre l'alternative? » se demande-t-il. Et puisque l'une et l'autre solution — octroi à tous ou refus à tous — implique un certain retour au passé, c'est l'histoire, dit-il, qu'il convient d'interroger. Excellente méthode, qui seule garantit contre la fantaisie.

Que, au IX^e^ siècle, la liturgie papale en fût encore à ne célébrer le vendredi saint qu'une synaxe aliturgique, l'Archidiacre romain le déclarait, en 830, à Amalaire : « In ea statione ubi Apostolicus salutat crucem, nemo ibi communicat [9] ». Et l'on ne peut douter que cette austère abstention était une fidélité au mot d'ordre d'Innocent I^er^ (a. 416) : « Isto biduo sacramenta non celebrari ».

Mais il est non moins certain qu'à Rome même, dès le siècle précédent et probablement dès le VII^e^ siècle, le conservatisme rigide du Latran était devenu une exception. Dans toutes les paroisses, la liturgie des présanctifiés s'était introduite et tout le monde communiait : « *Et adorant sanctam crucem et communicantur omnes* », lit-on dans l'*Ordo* d'Einsiedeln, et le sacramentaire gélasien déclare : « *adorant omnes sanctam crucem et communicant* [10] ».

Cette volonté de communier correspond à la mystique du carême à cette époque : dès avant saint Grégoire, toutes les féries, à l'exception des jeudis, avaient été dotées d'une messe stationale [11]. Au début du IX^e^ siècle encore [12], où le zèle pour la communion commence à se relâcher, Théodulphe d'Orléans écrira à ses prêtres : « Singulis diebus dominicis in Quadragesima, praeter hos qui excommunicati sunt, sacramenta corporis et sanguinis Christi sumenda sunt, et *in Caena*

9. *Liber officialis*, I, 15 (Hanssens, II, 107).

10. Le manuscrit du Sacramentaire Gélasien (*Regin. 316*) est d'origine gauloise et du VIII^e^ siècle, mais l'*Ordo* du vendredi saint figure dans une section authentiquement romaine. Je pense avoir montré (*QLP*, p. 255), par comparaison avec les autres documents, que l'*Ordo* gélasien nous livre précisément le rite des *Tituli* que l'*Ordo* suburbicaire du VIII^e^ siècle décrira. Mais l'*Ordo* du VIII^e^ siècle stipule déjà que l'on ne met en réserve, le jeudi saint, que le corps du Christ; lorsqu'on le ramènera le vendredi, on apportera en même temps à l'autel du vin non consacré (*cum vino non consecrato*). Le sacramentaire gélasien en était encore à prévoir la réserve du corps et du sang, et les diacres qui, le vendredi, font la translation de la sacristie à l'autel « procedunt *cum corpore et sanguine Domini* ». C'est une marque évidente d'archaïsme. M. le professeur Chavasse prépare, sur cette partie romaine du Gélasien, une étude complète dont les conclusions confirment les nôtres.

11. Sur les progrès de cette liturgie quadragésimale voir A. Chavasse, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX^e^ siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, 35(1948), p. 325-381.

12. Sur les témoignages relatifs à la communion fréquente, voir P. Browne, *De frequenti communione in ecclesia occidentali, usque ad annum c. 1000, documenta varia* (Textus et documenta. Series theologica, 5). — Rome, Université grégorienne, 1932.

Domini, et in Parasceve, in Vigilia Paschae et in die Resurrectionis Domini, penitus ab omnibus communicandum [13]. » Cette monition mérite d'être soulignée : elle impose sans restriction (*penitus ab omnibus*) la communion générale, aux quatre grands jours auxquels conduisait le carême, le vendredi saint ne se distinguant en rien des trois autres à ce point de vue.

En 866, le pape Nicolas Ier rappellera encore aux Bulgares le principe romain traditionnel : « Quadragesima... *omni* est *die*... communicandum [14] ».

Au XIIe siècle, la discipline générale semble même avoir eu raison des scrupules qui, au Latran, avaient longtemps fait loi. Le Pontifical romain d'Apamée, dont le texte est antérieur à 1140, porte — non sans une pointe restrictive — la formule classique des *Ordines* : « Et *omnes qui volunt* communicant cum silentio [15] ».

La ligne de la tradition romaine est donc ferme, claire et simple.

*
* *

Le P. Jungmann a le mérite d'avoir attiré l'attention sur le cas plus complexe des liturgies du nord. Là, non seulement la messe des présanctifiés avec communion du peuple s'est maintenue en dépit d'Amalaire, mais c'est aux siècles qui suivront qu'elle atteindra son apogée. « Durant tout le bas moyen âge, le vendredi saint fut, avec le jeudi saint et le dimanche de Pâques, un des grands jours de communion [16] ». Cette évolution s'explique par celle des usages pénitentiels auxquels elle se rattache. La compétence unique du P. Jungmann en cette matière [17] lui permet de tracer ici avec sûreté les phases de la longue histoire [18]. Elle a abouti à fixer au jeudi saint l'antique réconciliation des pénitents qui, peu à peu, s'était muée en absolution générale de tous les chrétiens, tandis que, parallèlement, l'usage s'établissait de lier étroitement confession et communion. Il en résulta ceci : « Par la force des choses, les fidèles qui, obéissant à la coutume traditionnelle, s'étaient approchés du sacrement de pénitence le jeudi saint, voulurent user, le vendredi, de la possibilité de communier [19] ». On constate, en effet, dans des régions où, à cette époque, la fréquente communion était tombée en désuétude, une exception massive en faveur du vendredi saint.

13. Browne, *op. cit.*, p. 72.
14. Browne, *op. cit.*, p. 78.
15. M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen âge*, I, p. 327.
16. *Art. cit.*, p. 466.
17. Son ouvrage *Die lateinische Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbrück, 1932) reste en cette matière le livre de base.
18. *Art. cit.*, p. 467-469.
19. *Art. cit.*, p. 469.

Fort de ces constatations, le savant théologien s'applique à en tirer les plus rigoureuses conséquences [20]. Si l'attachement des fidèles de jadis à la communion du vendredi saint venait de sa connexion avec l'absolution générale reçue la veille, les raisons de la maintenir perdent de leur force à mesure que se relâchent ces liens. Or, ils ont aujourd'hui entièrement disparu. L'octroi de l'absolution n'a plus rien qui le rattache au jeudi saint, et le chrétien ne se croit plus obligé de se confesser avant chaque communion. D'autre part, le carême ne nous est plus un temps privilégié de ferveur sacramentelle, puisque c'est maintenant toute l'année que la messe se célèbre quotidiennement, et l'institution récente des messes du soir en facilite encore à tous l'assistance, avec participation sacramentelle.

« Le chemin est ainsi frayé — conclut le P. Jungmann [21] — pour un retour intégral à la pratique dont, au IX^e^ siècle encore, les papes se faisaient les défenseurs et à laquelle on n'est revenu que partiellement plus tard, lorsqu'on interdit aux fidèles la communion ».

La seule mesure à prendre aujourd'hui serait donc de l'interdire désormais au prêtre lui-même.

Je regrette vivement ne pouvoir me rendre à cette apparente logique : le raisonnement me paraît pécher assez sérieusement sur plus d'un point.

Que l'empressement des chrétiens à communier ait été, à certaines époques et dans certaines régions, en corrélation avec l'absolution reçue la veille, c'est certain et le P. Jungmann l'a bien montré. Mais là n'est pas la question. Le problème posé n'est pas celui de l'affluence des communiants mais de leur droit à communier le vendredi saint. Les sources du moyen âge supposent ce droit et les plus anciennes y voient même un devoir. La monition de Théodulphe, citée plus haut : « *penitus ab omnibus communicandum* » est révélatrice. Au début du IX^e^ siècle, l'entourage de Charlemagne était acquis à la liturgie romaine où se lit, pour le vendredi saint, « *communicant omnes* ». C'était un donné traditionnel, qu'aucun indice ne nous invite à rattacher aux institutions pénitentielles : la communion du vendredi saint prend place, dans l'ordonnance de Théodulphe, parmi les quatre solennités pascales, au même titre que ses voisines [22].

Ceci nous conduit à une autre observation. Les conclusions du P. Jungmann s'appuient sur des documents non romains. Or, l'histoire de la messe des présanctifiés est premièrement romaine et on peut la suivre, documents romains en mains, du VII^e^ au XIII^e^ siècle,

20. *Art. cit.*, p. 469.
21. *Art. cit.*, p. 469.
22. On aura remarqué, parmi les témoignages cités au début de ces pages, celui de Cluny relatif au même bloc des quatre jours. Il y avait alors une tradition, à laquelle on tenait fort.

et au delà. Mon rapport de Lugano reproduit les pièces majeures qui jalonnent cette route [23]. Il est impossible d'y discerner le moindre indice qui mette en cause la réconciliation des pénitents.

Le témoignage capital de l'*Ordo* d'Einsiedeln [24] mérite qu'on s'y arrête quelque peu. Le manuscrit est du VIII[e] siècle; le texte qu'il reproduit peut dater de 750 environ. Le liturgiste franc qui l'a rédigé décrit ce qu'il a vu lui-même à Rome. L'*Apostolicus* — lisez : le pape — descend du Latran à S. Jean; puis, de là, processionnellement à Sainte-Croix de Jérusalem où a lieu la fonction. Celle-ci consiste en une vénération et un baisement de la croix, auxquels succède la synaxe aliturgique, laquelle comprend, comme encore aujourd'hui, deux lectures accompagnées de leurs répons et suivies de la passion selon saint Jean, puis les *Orationes sollemnes* que nous chantons encore. Cela terminé, il ne reste plus qu'à donner le signal du départ. « Et procedent iterum ad Lateranis, psallendo *Beati immaculati* ». Bref, l'ordonnance austère à laquelle le P. Jungmann souhaiterait que l'on revienne.

Mais l'*Ordo* d'Einsiedeln ajoute à sa description le bref paragraphe suivant :

> Attamen Apostolicus ibi non communicat nec diaconi. Qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio quod feria V servatum est. Et qui noluerit ibi communicare, *vadit per alias ecclesias Romae, seu per Titulos, et communicat.*

Ce supplément est maladroitement rédigé et pose plus d'un problème. Il mentionne d'abord que le pape et ses ministres ne communient pas. On le savait déjà, puisque l'*Ordo* vient de stipuler qu'aussitôt après les *Orationes,* on fait retour au Latran. Mais il ajoute — et c'est la raison d'être de ce post-scriptum — que, dans le cas où des fidèles voudraient communier, la possibilité de les satisfaire a été envisagée : On a réservé, la veille, du pain consacré. S'il faut en croire le texte tel qu'il nous est parvenu, on pouvait même communier sur place [25]. Si cependant le fidèle ne le désire pas, il lui reste la possibilité d'aller recevoir le Christ dans une des paroisses (*Tituli*) de Rome. C'est formel.

Les documents postérieurs ne parleront plus d'une communion à Sainte-Croix, mais ils sont unanimes à attester la persistance d'une

23. *QLP,* p. 252-261.
24. *QLP,* p. 252-254.
25. C'est très invraisemblable, du fait déjà que, au siècle suivant, Amalaire apprendra de l'Archidiacre du pape que, à Sainte-Croix, *nemo communicant.* De plus, on ne voit pas bien qu'un fidèle qui veut communier refuse de le faire là où il s'est rendu pour assister à l'office, et doive, en conséquence, y prendre part une seconde fois dans un des *Tituli* où il communiera. La rubrique, parallèle, de la réserve le jeudi saint (n. 8 de l'édition d'Andrieu) ne prévoit cette réserve que pour les *Tituli.* On peut conjecturer que *noluerit* est une erreur pour *voluerit.*

distribution dans les paroisses. C'est régulier et cela ne cessera plus jusqu'à la brusque interdiction d'Innocent III, au XIII[e] siècle.

Un siècle environ avant le pèlerin d'Einsiedeln, le vieux Sacramentaire Gélasien de Rome décrivait déjà le rite eucharistique des *Tituli*. Si brèves que soient ses indications, elles suffisent à faire voir que, lorsqu'on avait voulu organiser à Rome cette communion sans messe, on s'était inspiré de la liturgie grecque des présanctifiés, qui est un rite de communion.

Or, dans aucun des documents qui nous renseignent sur ces initiatives, on ne discerne quoi que ce soit qui laisse soupçonner un rapport quelconque avec les rites pénitentiels. La seule raison plausible du mouvement qui arracha aux chefs de l'Eglise romaine la demi-mesure d'une communion dans les seules paroisses, semble donc bien avoir été le désir des fidèles de pouvoir continuer, le vendredi saint, la pratique, instaurée et recommandée à Rome, de la communion quotidienne durant tout le carême.

Il est très probable aussi que si, au XIII[e] siècle, on abolit cette participation du peuple, ce fut parce que, en fait, elle n'avait plus lieu. Le moment de sa suspension est exactement celui où le IV[e] concile de Latran se voyait obligé de prescrire aux fidèles la communion annuelle « ad minus in Pascha ».

*
* *

Si j'ai le vif regret de ne pouvoir me rallier à la solution héroïque proposée par le P. Jungmann, je ne peux que me réjouir de ce que, en liturgiste authentique, il ait si énergiquement affirmé qu'on est acculé à un dilemme : ou bien reprendre intégralement la messe des présanctifiés, ou bien abolir tout entier ce rite de communion. Mais, l'abolir, c'est éliminer du même coup la réserve du Saint-Sacrement, car pas plus qu'en Orient elle n'a d'autre raison d'être que de permettre la communion sans messe du lendemain. Il faut envisager franchement cette conséquence, sous peine de substituer, dans la restauration liturgique, l'arbitraire à la logique.

Or ceci n'est pas sans inconvénients. La réserve de l'hostie du lendemain s'est, en effet, peu à peu solennisée, au point de devenir, dans nos régions, l'occasion d'une adoration perpétuelle devant le reposoir, orné avec luxe de plantes vertes, de fleurs et de cierges incessamment allumés. Les fidèles n'arrêtent pas de visiter ces tabernacles d'honneur en mémoire de l'institution de l'eucharistie. Leur suppression risquerait de blesser au vif la dévotion populaire.

Pour qu'apparaisse sous son vrai jour le problème devenu si complexe, je crois utile de rappeler brièvement les étapes de cette mise en honneur de la réserve eucharistique.

1. Le pontifical romano-germanique du X^e siècle porte, pour le jeudi saint [26], la rubrique suivante :

> et sumat [pontifex] de ipsis oblatas integras ad servandum usque mane diei parasceves, de quibus communicent absque sanguine domini; sanguis vero eadem die penitus consumatur.

Un rite de transfert n'est pas prévu; d'ailleurs la mise à part de la réserve est mentionnée aussitôt après la communion, et il n'en est plus question à la fin de la messe.

Pour le vendredi saint, le document décrit avec précision les mouvements :

> duo subdiaconi et presbyteri duo priores intrant in sacrarium, vel ubi positum fuerit corpus domini quod pridie remansit, ponentes illud in patena. Et subdiaconus teneat ante ipsos calicem cum vino non consecrato, et alter subdiaconus patenam cum corpore domini. Quibus tenentibus accipit unus presbyter prior patenam, et alter calicem, et defertur super altare.

C'est de ce texte de base que dépendront pendant longtemps les cérémoniaux papaux.

2. Le pontifical du XII^e siècle nous est parvenu, pour le jeudi saint, selon trois recensions distinctes [27]. Deux d'entre elles reproduisent purement et simplement la rubrique du X^e siècle. La troisième est à peine différente :

> Reserventur autem de corpore domini oblatae integrae, de quibus communicetur in die parasceves; sanguis vero domini penitus absumatur.

Aucun rite de transfert n'est mentionné après la fin de la messe. Quant au vendredi saint, voici [28] ce que prévoit son *Ordo,* connu par un seul manuscrit :

Après l'adoration de la croix,

> Extendatur a diacono corporale. Tunc venire debet pontifex ad altare, cui corpus domini quod pridie reservatum fuerat, diligenter positum in patena, et calix cum vino non consecrato et sine aqua offerri debent.

Le transfert de l'hostie se présente donc encore comme un simple geste d'utilité.

A partir du siècle suivant, les cérémoniaux vont se partager en deux classes : ceux qui règlent la liturgie pontificale, et ceux où les rites se trouvent adaptés aux fonctions célébrées par de simples prêtres.

---

26. Dans l'édition romaine d'Hittorp (a.1591) la rubrique se lit à la page 44, celle qui regarde le vendredi saint à la page 49.

27. Dans l'édition d'Andrieu, respectivement p. 226, 228, 233.

28. Andrieu, p. 237.

3. L'Ordinaire pontifical rédigé dans les premières années du XIII[e] siècle [29] portait primitivement pour le jeudi saint :

> Postquam communicavit, ponit calicem super altare et patenam iuxta eum cum corpore domini reservato, quia sexta feria de ipso sacrificio resumit, et cooperitur utrumque sindone munda.

Mais vers le milieu du siècle suivant [30], on a chargé la rubrique de deux additions significatives :

> et portatur honorifice ad sacristiam canonicorum in tabernaculo, per iuniorem episcopum cardinalem

complété un peu plus bas (mais toujours avant la postcommunion de la messe) par ceci :

> verum antequam pontifex revertatur ad altare, iunior presbiter cardinalis, corpus domini collocatum in cassa argentea a diacono, portat ad locum sibi paratum, precedentibus cum cruce, luminaribus, incenso et tentorio papali desuper.

Bref, déjà un embryon de cortège.

La rubrique du vendredi saint se présente dans des conditions analogues [31]. Le texte originel notait simplement :

> et diaconus offerat ei [= pontifici] in patena corpus domini quod pridie fuerat reservatum.

Dans le manuscrit glosé au XIV[e] siècle, la rubrique est précédée de cette indication :

> Et ille idem presbiter qui portavit per viam, sic processionaliter sicut portatum est, portet corpus Christi usque ad altare.

4. Ces tentatives de solennisation correspondent à celles que mentionne déjà le cérémonial [32] rédigé vers 1300 par le cardinal Jacques Gaetani, neveu de Boniface VIII.

Très traditionnel, il se borne à reproduire pour le jeudi saint la formule ancienne :

> Reverenter tamen oblatae integrae de corpore domini in diem Parasceve reservantur; sanguis vero domini penitus absumatur.

---

29. Appendice de Andrieu, *Le pontifical romain au moyen âge*, vol. II (Rome, 1940), p. 548.

30. Le seul manuscrit qui nous a conservé le texte de l'*Ordinaire* date de 1365 (cfr Andrieu, p. 88). La comparaison avec le *Missale* de la première moitié du XIII[e] siècle permet de déceler les additions.

31. Andrieu, p. 261.

32. *Ordo XIV* de Mabillon (*P.L.*, 78). Les textes se lisent respectivement col. 1207 et 1216. Voir aussi, pour la même époque, le pontifical de Durand de Mende.

Mais pour le retour de la réserve le vendredi saint, Gaetani renseigne *comme ayant été introduite à Avignon, sous Jean XXII,* la rubrique suivante, qui concerne le pape lui-même :

> Deinde (*après l'adoration de la croix*) ivit, cum cruce et luminaribus et incenso, ad armariolum, seu cophinum, in quo hesterna die fuerat corpus Christi cum calice reservatum... et corpus Christi portat ad altare.

C'est donc à l'imitation des usages fastueux d'Avignon, que s'étaient glissées dans l'ordinaire pontifical du XIII[e] siècle, les interpolations que nous avons signalées plus haut.

Cent ans plus tard, Pierre Amiel nous apprendra [33] que la tradition en fut maintenue. La mise en réserve des saintes espèces, si conforme naguère à la simplicité austère des autres rites, a revêtu une grande solennité.

5. Parallèlement à ce courant de pompe protocolaire, un autre, de caractère très opposé, se fait jour à Rome même et, de là, se répandra partout.

Vers 1230 fut composé un missel nouveau [34], en vue des offices célébrés par un simple prêtre. Les rubriques correspondaient au texte traditionnel, mais en l'adaptant à sa destination nouvelle.

Voici ces très sobres rubriques, prévues pour les jeudi et vendredi saints.

> (*Jeudi*). Hodie reservat sacerdos in loco honesto et convenienti, unam hostiam consecratam pro die sequenti, in quo non conficitur, vel etiam plures, si necesse fuerit pro infirmis.
> (*Vendredi*). Dum supradicta cantantur, palla super toaleam extenditur et corporale super pallam. Sacerdos vero corpus domini, quod pridie fuerat reservatum in loco convenienti, ponit in patenam et corporale parvo plicato cooperit.

Tout est simple : Nous voici revenus aux purs gestes d'utilité.

L'importance de ce retour à la vérité des choses résulte du fait que, moins de dix ans après, ces rubriques seront adoptées, moyennant d'insignifiantes retouches, par Haymon de Faversham [35] pour le mis-

---

33. *Ordo XV* de Mabillon (*P.L.*, 78, c. 1319).

34. C'est le document connu sous le nom de *Missale Vetus Lateranense,* édité par le P. De Azevedo en 1754. Il vient d'être retrouvé par le P. V. L. Kennedy dans l'*Archivium* de la basilique. Il en a donné une notice dans les *Mediaeval Studies* de 1952, p. 61-78. Les rapports de son texte avec ceux de l'*Ordinaire* papal et du *Missel* franciscain fixent la date de composition des rubriques de la semaine sainte aux environs de l'an 1230. Les rubriques concernant notre sujet se lisent pp. 76 et 77 de l'article.

35. Le P. St. Van Dyk a étudié à fond la réforme liturgique d'Haymon et donné, d'après les manuscrits, le texte des rubriques de la semaine sainte. Voir *Ephemerides liturgicae,* 1945, p. 177-223 et 1946, p. 309-365. Les rubriques sont reproduites pp. 333 et 336 du second article.

sel franciscain qu'il composa alors. De là, le texte passa sans aucun changement dans le missel romain. Copié religieusement jusqu'à la fin du moyen âge, il sera reproduit, intact, dans les premiers missels imprimés jusqu'à la réforme de Pie V, en 1570. C'est alors que lui furent substituées les rubriques actuelles [36], compromis entre la simplicité du texte franciscain et la pompe du rite pontifical d'antan. Ainsi se rejoignaient les deux branches de la tradition.

Ce rappel succinct d'une longue histoire suffit à faire voir que la solennisation de la mise en réserve du corps du Christ n'est guère antérieure au XIV[e] siècle, qui inaugure la pire période de la liturgie romaine, celle où un cérémonial de cour se substitua aux formes discrètes d'autrefois.

L'idée d'adorer le sacrement de l'autel au jour anniversaire de son institution n'en est pas moins très belle. Mais il ne faudrait pas, pour autant, dénaturer le sens de la réserve : elle n'a pas été voulue pour l'adoration, mais en vue de la communion.

*
* *

Du point de vue pastoral, la drastique simplification que préconise le P. Jungmann serait-elle bienfaisante? Il le pense et s'en explique à la fin de son article.

« L'abstention de l'eucharistie un jour par an fera comprendre aux fidèles que l'authentique fréquence du sacrement ne consiste pas en une suite ininterrompue de jours de communion, et surtout pas dans l'acte de communier matériellement répété — sinon l'Eglise autoriserait de le poser plusieurs fois par jour — mais bien en ceci que l'*opus operatum* conduit à un *opus operantis* plus parfait et plus intérieur, à un sain progrès spirituel. Or, ce pourrait être une voie spirituelle plus saine, de s'adonner à la méditation, dans le deuil et la pénitence, en ce jour où la douloureuse passion du Seigneur et sa descente dans le royaume des morts s'imposent à notre esprit; on se prépare ainsi, par une sorte de longue avant-messe, à la rencontre jubilante qu'apportera la célébration eucharistique de Pâques.

» Il est opportun aussi aux fidèles de prendre conscience que l'union au Christ ne s'opère pas uniquement en nous à l'instant de sa présence sacramentelle, mais toujours, le baptême nous ayant fait entrer en la communion de sa mort et de sa résurrection, que seul le péché peut rompre. Envisagée sous son aspect pastoral, la restauration de la vigile pascale doit conduire à une plus vive conscience de notre condition de baptisés et, par là, de l'intime union avec le Christ qu'est la vie chrétienne tout entière, puisant dans la communion, jour après jour, sa solidité et son affermissement ».

---

36. R. Lippe a reproduit pour la *Bradshaw Society* (vol. 17 et 33) le *Missale Romanum* de 1474. Les rubriques se lisent p. 158 du premier volume. Dans les notes du second volume, on trouvera p. 173 les nouvelles rubriques de Pie V, d'après un missel de 1576.

Ces admirables paroles sont à méditer par tous. Elles résument avec un rare bonheur tout le mystère pascal, sa permanente valeur en nous, et la place qu'y occupe l'eucharistie.

Mais comment croire que l'abstention de la communion, une seule fois l'an, sera d'une puissante efficacité pour aider le chrétien à s'en pénétrer?

Quant à la particulière opportunité de cette abstention, pour que s'approfondisse dans l'âme en ce jour sacré la conscience du mystère de souffrance et de mort commémoré par l'Eglise en deuil, elle est discutable, car la communion elle-même est un moyen saisissant de l'aviver en nous. Saint Paul n'a-t-il pas écrit aux Corinthiens : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, c'est la mort du Seigneur que vous annoncez, jusqu'à ce qu'il vienne »?

On peut prédire sans hésitation que ce sera précisément la faculté de communier au corps du Christ immolé pour nous, et d'ainsi prendre une part active au mystère qui se célèbre, qui fera accourir les foules à l'office du vendredi saint. Rien n'empêcherait, au reste, d'introduire, au cours de la célébration, une brève exhortation qui prendrait place, comme à la messe, entre l'évangile de la passion et les Oraisons solennelles.

Veuille Dieu que le *Triduum sacrum* soit bientôt pleinement vécu par la foule chrétienne, communiant chaque soir, comme aux siècles de foi, à son Sauveur.

Louvain.

Dom Bernard CAPELLE, O.S.B.
Abbé du Mont-César.

Soloviev était-il catholique ou orthodoxe * ?

Soloviev était-il catholique ou orthodoxe?

On dit généralement qu'au début de son activité il était orthodoxe; qu'entre 1882-1890, il se laissa entraîner vers le catholicisme, tout en restant officiellement orthodoxe; et que finalement, ayant perdu toutes ses illusions sur le catholicisme, il prouva sa fidélité à l'orthodoxie en recevant les derniers sacrements des mains d'un prêtre orthodoxe. J'essaierai de démontrer ici que toute cette thèse ne correspond pas à la réalité.

En fait, Soloviev resta toujours tourné vers Rome et, après l'avoir reconnue comme le vrai centre de la chrétienté, lui demeura fidèle; Soloviev n'abjura jamais la vraie tradition de l'Eglise d'Orient telle qu'il l'avait conçue. En conséquence, dans le système de Soloviev, le catholicisme occidental et l'orthodoxie orientale ne s'opposent pas, mais se complètent.

Leçons sur le Théandrisme.

Dans son ouvrage de jeunesse (l'auteur avait alors vingt-quatre ans) intitulé : « Leçons sur le Théandrisme » (le « divino-humain »), publié en 1877, Soloviev dit déjà que l'Eglise n'a pas atteint jusqu'à présent la plénitude de l'union théandrique dans la société : *l'élément humain prédomine en Occident et l'élément divin en Orient.* Il prévoit l'union organique de l'Orient et de l'Occident chrétiens dans l'*Eglise universelle,* en affirmant que l'Orient et l'Occident ont tous deux leur part de vérité et d'erreurs [1].

L'erreur du *catholicisme occidental* consiste dans le développement unilatéral de l'élément humain. Notamment, le pouvoir extérieur est élevé au rang de principe absolu. La foi chrétienne devient une forme accidentelle, tandis que l'essence et la fin consistent dans la domination de la hiérarchie.

Le Soloviev de cette époque condamne, remarquons-le bien, la tendance, qu'il voit dans l'Eglise Romaine, à substituer au Christ

---

* *N.d.l.R.* — L'article que nous publions présentement, paru en langue russe, sous forme très abrégée, comme introduction à une récente édition de *« L'idée russe »* de Vladimir Soloviev (éd. « Vie avec Dieu », Louvain-Bruxelles, 1952, pp. 1-6), émane d'un russe catholique, résidant à Paris, M. Michel Gavriloff. Il nous a paru bon, *à titre purement documentaire,* d'ajouter cette pièce intéressante à un procès toujours ouvert concernant la « conversion » de V. Soloviev, et à propos de laquelle notre Revue a publié récemment un article de M. l'abbé de Visscher (*N.R.Th.,* 1953, p. 33-47).

1. Leçons 11 et 12; cfr l'édition anglaise de cette œuvre : *Lectures on Godmanhood,* Londres, Dobson, 1948, p. 201-207.

le pouvoir hiérarchique, mais — il faut le souligner — il ne fait que rejeter l'idée d'une autorité fausse et ne s'élève guère contre le principe même d'autorité. C'est ici qu'il s'éloigne de la doctrine slavophile et en particulier de Khomiakoff, dont l'ecclésiologie n'admet pas le principe d'autorité.

Mais l'*Orient chrétien,* lui aussi, ne reste pas sans reproche. La vérité révélée y demeure inactive parce que l'élément humain, hypertrophié en Occident, s'est trouvé trop faible, impuissant même, en Orient. Il faut donc qu'une union organique et synthétique se produise entre les chrétiens d'Orient et d'Occident.

On ne voit pas clairement si, pour le jeune Soloviev, cette hypertrophie de l'élément hiérarchique ou institutionnel, qu'il croit constater dans l'Eglise d'Occident, représente une déviation, un certain écart de la norme idéale ou s'il faut y voir l'essence même de cette Eglise, sa norme idéale. Cette question préoccupera plus tard Soloviev, mais il semble bien que, même dans sa jeunesse, il avait penché vers la première solution.

L'assassinat de l'empereur Alexandre II (1881) pose devant Soloviev la question des destinées de la Russie, des chemins qu'elle doit suivre pour accomplir sa mission historique.

C'est précisément à ce moment, comme s'il était désireux de sauver les restes de son héritage slavophile, que Soloviev, pour la première et unique fois, s'élève, dans les articles publiés à cette époque, contre la papauté et la qualifie de tradition antichrétienne : Rome éleva le mensonge au rang du dogme.

Cette thèse, formulée dans un article, n'y a pas été et n'a pu y être démontrée.

Par où pèche le dogme du Vatican? En quoi consiste la vraie doctrine de l'Orthodoxie orientale au sujet de l'autorité et en quoi consiste ici la différence essentielle entre le catholicisme romain et l'orthodoxie orientale? Voilà les questions que Soloviev laisse dans l'ombre et qui devaient être expliquées et éclaircies, pour que la thèse elle-même puisse subsister.

La question de la papauté est ainsi placée au centre du problème et c'est là l'essentiel.

S'étant en effet mis à l'étude approfondie de la question, Soloviev découvre que la doctrine de la papauté, telle qu'elle est contenue dans la tradition de l'Eglise catholique, est radicalement différente de cette même doctrine, telle qu'elle est présentée dans les manuels courants de la théologie orthodoxe et dans la polémique anticatholique.

Mais, chose plus importante encore, il découvre aussi que la vraie doctrine de l'Eglise orientale au sujet de l'autorité dans l'Eglise est essentiellement la même que celle de l'Eglise catholique romaine, c'est-à-dire : *que la vraie doctrine de l'Eglise Orthodoxe d'Orient reconnaît la papauté et le dogme du Vatican.*

Remarquons que l'évolution des idées de Soloviev entre 1881-1883 n'a pas un caractère brusque : il ne s'agissait pas d'accepter ou de repousser l'idée même de l'autorité suprême, dans l'Eglise universelle; il s'agissait de vérifier si, en réalité, elle est falsifiée à Rome. On peut donc affirmer que la reconnaissance de la papauté se trouve contenue en germe et implicitement déjà dans les « *Leçons sur le Théandrisme* ».

Le développement de ces idées de Soloviev peut être suivi dans son ouvrage paru en 1883 sous le titre de « La Grande Querelle et la politique chrétienne [2] ».

Commençons par l'autorité. Puisqu'aucune Eglise, sauf l'Eglise de Rome, n'est jamais apparue comme ayant une valeur universelle, il est clair qu'aucun siège épiscopal, autre que le Siège de Rome, ne peut être reconnu comme centre de la chrétienté. D'autre part, de l'essence absolue et éternelle de l'Eglise découle la nécessité de l'autorité suprême dans l'Eglise terrestre, et cette autorité se trouve conditionnée par son état temporel, propre à l'Eglise militante. C'est pourquoi les prérogatives du pouvoir papal ne peuvent s'étendre aux bases éternelles de l'Eglise.

En effet, en ce qui concerne *l'administration des sacrements,* le pape n'est pas supérieur aux évêques; en ce qui concerne *la vérité révélée,* il n'est pas supérieur aux laïcs; tout comme un laïc, le Pape ne peut être la source première de la vérité dogmatique; il n'a pas le droit de proclamer de nouvelles révélations ou de nouvelles vérités qui ne sont pas contenues dans la Révélation divine, donnée à toute l'Eglise. Les prérogatives du pouvoir papal se réduisent à *la direction des affaires terrestres de l'Eglise* : pour mieux diriger et pour mieux appliquer les forces communes et particulières aux besoins de la cause de Dieu, à une époque donnée, le Pape dispose de l'élément humain de l'Eglise, de son ordre de bataille temporel. *Le pouvoir papal n'est donc pas une fin, mais un moyen.*

Les Papes doivent agir non pas pour l'amour de leur pouvoir mais, en vertu de ce pouvoir, pour le bien commun de l'Eglise. C'est pourquoi les prérogatives de la primauté romaine ne sont pas les prérogatives de la domination, mais bien celles du service.

En présentant ainsi la doctrine catholique, Soloviev se sépare de toute la polémique anti-catholique qui parlait du pape comme d'une pythie ou comme d'un prophète annonçant de nouvelles révélations, pouvant même contredire la tradition de l'Eglise.

Mais tout en reconnaissant la papauté, il condamnait *le papisme* en signifiant par ce terme toutes les déviations de la vérité chrétienne

2. L'ouvrage vient d'être publié en français sous le titre : « *La grande controverse et la politique chrétienne* » (Orient-Occident), Paris, Aubier, 1953.

qu'on peut observer non pas dans la doctrine de l'Eglise d'Occident, mais dans sa vie réelle. Ce *papisme* se réduit à l'attribution d'une importance extraordinaire au pouvoir hiérarchique. Dans *le papisme* le pouvoir hiérarchique, loin d'être *un moyen* nécessaire pour rendre la vie plus conforme aux idéaux de l'Eglise, devient une *fin* par lui-même. Dans sa forme extrémiste, le papisme équivaut à une obéissance tout extérieure au pape, à une reconnaissance tout extérieure de l'autorité papale qui remplace et évince tout.

Le jugement de Soloviev sur la papauté et l'orthodoxie reçoit une forme définitive dans son ouvrage : « *La Russie et l'Eglise universelle* » publié en langue française et en France, en 1889 [3].

Sa position idéologique s'appuie sur deux données essentielles. C'est d'abord l'étude approfondie du chapitre XVI de S. Matthieu, du fameux passage « Tu es Petrus » et ensuite l'étude attentive de l'activité du pape saint Léon le Grand, qui, plus de mille ans avant le Concile du Vatican, avait déjà enseigné la doctrine de *l'infaillibilité pontificale* et qui, loin d'être condamné par l'Eglise, en particulier par l'Eglise d'Orient, a été reconnu par elle comme un saint et comme un fondement de l'Orthodoxie.

La base divine du pouvoir de saint Pierre et de ses successeurs, enseigne Soloviev, est reconnue par la tradition de l'Eglise d'Orient. Elle a été reconnue par les pères des sept conciles oecuméniques, par les Pères et les docteurs de l'Eglise que Soloviev énumère.

Et, après avoir rapporté l'histoire du brigandage d'Ephèse (449), le fameux « contradicitur » d'Hilaire, diacre et légat de l'Eglise romaine, en réponse aux violences de Dioscore, Soloviev concluait son enquête historique par ces mots :

« Pour rejeter comme une usurpation et une erreur la primauté du pouvoir et l'autorité doctrinale du Siège Romain, il ne suffit pas, comme on le voit, de déclarer usurpateur et hérétique un homme tel que saint Léon le Grand : il faut encore accuser d'hérésie le concile oecuménique de Chalcédoine et toute l'Eglise Orthodoxe du V^e^ siècle. Telle est la conclusion qui découle avec évidence des témoignages authentiques [4] ».

En conséquence, il déclarait à la fin de la préface de son livre :

« Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un synode anticanonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion, celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc., à savoir l'apôtre Pierre qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les

3. Cfr 5^e^ édit., Paris, Stock, 1922.
4. *Op. cit.*, p. 202.

paroles du Seigneur : *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Confirma fratres tuos. Pasce oves meas*[5] ».

Mais quel jugement porter sur les rapports actuels entre l'Eglise catholique Romaine et l'Eglise orthodoxe ou gréco-russe? La séparation existante a-t-elle un fondement réel?

Soloviev répond par la négative : *Il n'y a pas de différence entre la foi catholique et la foi orthodoxe.* D'abord, parce qu'aucune autorité reconnue par l'Eglise orthodoxe n'a jamais condamné les dogmes de l'Eglise catholique; d'autre part, parce que la tradition orthodoxe contient tous les dogmes de l'Eglise catholique explicitement ou implicitement. Les vérités soi-disant contraires à l'Orthodoxie sont contenues en fait dans la tradition orientale orthodoxe, patristique et liturgique, et tout orthodoxe qui a conscience de son orthodoxie est à la fois catholique et orthodoxe.

Quant aux opinions particulières, même celles, exposées à telle ou telle époque, sous une forme ou une autre, par la hiérarchie de telle ou telle Eglise locale, elles ne constituent pas encore la doctrine officielle de l'Eglise.

La séparation est une *séparation de fait* et *non de droit,* puisqu'on ne peut trouver dans l'histoire aucun moment, où l'Eglise catholique Romaine et l'Eglise orthodoxe d'Orient se soient excommuniées ou anathématisées d'une manière canoniquement valide.

La séparation qui existe *n'est pas un schisme,* mais une interruption des rapports, — interruption *de facto* et incomplète — entre les représentants officiels des Eglises d'Orient et d'Occident.

Mais quelle est l'importance d'une réunification de ces Eglises? A quoi servira-t-elle?

Elle sera, répond Soloviev, le premier pas vers la réalisation de l'idéal théocratique.

L'idéal théocratique, c'est l'humanité entière devenue chrétienne et réunie sous une monarchie chrétienne universelle. A la tête de cette monarchie se trouverait un monarque, qui se soumettrait librement à l'autorité spirituelle du Pontife Universel, le Pape. Dans une théocratie libre il n'y aura pas de problème de la soumission juridique du monarque au pontife. La politique temporelle doit être subordonnée à celle de l'Eglise, non par assimilation de l'Eglise à l'Etat, mais par assimilation de l'Etat à l'Eglise. Ce ne sont pas les pontifes qui deviendront rois, mais tout au contraire ce sont les rois qui devront s'élever à l'union morale avec de vrais pontifes. L'Eglise doit attirer à elle les forces du monde sans se laisser entraîner dans leur lutte aveugle et immorale.

---

5. *Op. cit.,* p. LXVI.

Un troisième élément, un élément prophétique vient s'ajouter à cette harmonie entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. La vocation d'un prophète libre est de servir d'intermédiaire entre la royauté et le sacerdoce, de rappeler à l'un et à l'autre les devoirs de leur service.

La réalisation de l'idéal théocratique est la mission de la Russie. C'est là la nouvelle parole qu'elle doit dire au monde. L'union du Tzar russe et du Pontife Romain, telle est la voie universelle et théocratique qui sauvera l'humanité.

Et le premier pas sur cette voie est l'union des Eglises.

Comment Soloviev concevait-il les formes extérieures de cette union?

Il avait de longs entretiens à ce sujet avec l'évêque de Bosnie et de Croatie, Mgr Strossmayer. Il alla lui-même en Croatie en 1886 et écrivit ensuite un mémoire contenant un projet d'union.

Après avoir développé ses idées sur l'identité de la foi et sur l'absence de schisme formel, Soloviev souligne la différence *entre le Pape, chef de l'Eglise Universelle,* et le *Pape, Patriarche de l'Occident latin.*

Après l'union, l'Eglise catholique restera romaine, parce qu'elle conservera toujours à Rome le centre de l'unité universelle, mais elle ne sera plus uniquement *latine* ou *occidentale,* comme elle l'est aujourd'hui dans son organisation uniforme. *C'est l'Eglise de Rome et non l'Eglise latine,* qui est mère et maîtresse de toutes les Eglises, *Mater et Magistra omnium Ecclesiarum.* C'est *l'Evêque de Rome,* et *non pas le Patriarche d'Occident* qui parle infailliblement, *ex cathedra.*

Aussi la première condition de l'union est-elle le *maintien intégral non seulement du rite oriental* mais *aussi de toute l'organisation autonome de l'Orient,* telle qu'elle existait avant la séparation.

Le mémoire de Soloviev fut publié en 10 exemplaires, dont un fut envoyé au pape Léon XIII.

Quels furent les résultats de la prédication de Soloviev?

On prétend généralement que les idées de Soloviev n'ont reçu aucun écho ni en Occident, ni en Orient.

Après avoir lu la brochure de Soloviev, « L'idée russe » (1888), où l'auteur affirme que le retour de la Russie à l'unité catholique apporterait la paix et la bénédiction à la famille des nations, le pape Léon XIII se serait exclamé : « Bella idea, ma fuor d'un miracolo è cosa impossibile! » (Une belle idée, mais à moins d'un miracle, c'est chose impossible [6]!).

Et cependant, il ne faudrait pas croire que les idées de Soloviev

6. Lettre de Soloviev à son frère Michel, du 16-28 déc. 1888. *Lettres,* IV, 119, Saint-Pétersbourg, édit. « Vremia », 1923.

n'ont trouvé aucun écho dans le monde occidental. On peut même affirmer que la solution proposée par Soloviev a été approuvée et adoptée par le pape Léon XIII. Les idées du pape sur l'union furent recueillies à Rome par un groupe d'ecclésiastiques et en particulier par un père Bénédictin, Dom Gérard Van Caloen, qui a publié dans *La Revue des Deux Mondes* du 15 déc. 1894 (p. 873-881), un article sous le titre : « Rome et la Russie », inspiré par ce grand Pontife, reprenant tout le projet de Soloviev et surtout la distinction établie entre le Pape, Pontife Universel, et le Pape, Patriarche d'Occident.

L'écho rencontré en Russie ne fut pas aussi favorable. Certains témoignages prouvent cependant que là aussi les idées de Soloviev suscitèrent parfois un vif intérêt.

On peut citer le compte rendu d'un entretien de Soloviev avec des religieux érudits, membres du personnel enseignant de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg (7 avril 1886). Il est curieux que l'initiative de l'entrevue ait été prise non par Soloviev mais par les représentants du clergé orthodoxe.

Voilà ce qu'en rapporte une lettre de Soloviev au prêtre catholique croate François Ratchki (29 juin 1886).

« Les derniers temps de mon séjour à Saint-Pétersbourg, j'ai été invité à l'Académie Ecclésiastique pour m'y entretenir familièrement de l'union. Etaient présents le recteur adjoint de l'Académie, l'archimandrite Antoine, quelques moines, et les étudiants du cours supérieur. Je suis resté très satisfait de cet entretien, ce qui n'a pas beaucoup plu à nos chefs ecclésiastiques, c'est-à-dire laïques. Aussi, pour compenser le scandale de mes paroles, on invita un certain père Naoumovitch à venir parler aux étudiants de l'Académie.

» Je serais très heureux de parler en public, mais par malheur, chez nous, les disputes ouvertes ne sont pas admises et je ne sais même pas ce qu'a dit le Père Naoumovitch aux étudiants [7] ».

Cette causerie avait eu lieu le 7 avril et le lendemain Soloviev avait écrit à l'archimandrite Antoine une lettre pleine de joie :

« Hier je me suis senti dans une société vraiment chrétienne, dévouée pleinement à la cause de Dieu. C'est ce qui m'encourage et me donne de l'espoir. Pour ma part, je peux vous confirmer dans votre espoir que je ne passerai jamais au latinisme [8] ».

En comparant cette lettre aux idées que Soloviev avait exprimées, cette année-là, sur la différence entre le catholicisme universel et le latinisme, on peut deviner que l'entretien du 7 avril avait porté sur ce sujet.

Remarquons que c'est précisément en ces années 80, à l'époque

7. *Lettres,* I, 165, éditions des Lettres de Soloviev par E. L. Radlov, 21, Saint-Pétersbourg, « Obtchestvemaia Polza », 1908.
8. *Lettres,* III, 187, même édit., 1911.

où Soloviev est notoirement attiré par le catholicisme, qu'il insiste tout particulièrement sur sa fidélité à l'Orthodoxie, à la vraie tradition de son Eglise d'origine. C'est là le trait caractéristique de toute l'ecclésiologie de Soloviev : le « catholicisme », c'est-à-dire la reconnaissance de l'autorité universelle de la Chaire de Saint Pierre comme institution divine, se présente à son esprit comme découlant de la tradition orthodoxe orientale la plus pure. Pour Soloviev, ce n'était plus Rome qui faisait les premiers pas mais c'était, en sa personne, l'Orient orthodoxe qui tendait la main à Rome.

En 1890, un maître de conférences de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, le hiéromoine Antoine, fait une série de cours publics sur « La Supériorité du christianisme orthodoxe sur la doctrine papiste de Vl. Soloviev », « au nom de l'ancienne tradition de l'Eglise orthodoxe d'Orient ».

Sans se préoccuper du contenu de ces conférences auxquelles il ne porte aucun intérêt, Soloviev déclare dans une lettre à l'administration du journal « Temps nouveau » — « Novoié Vriemia » :

1) Je n'ai jamais changé de religion, et je ne crois pas que le R. P. Antoine ait le droit de m'excommunier.

2) Je suis toujours prêt à justifier mes convictions et à exposer dans un débat public la raison pour laquelle je me sens en parfait accord avec la doctrine orthodoxe, basée sur la Parole divine, sur les décisions des sept conciles oecuméniques et sur le témoignage des Saints Pères et Docteurs de l'Eglise [9] ».

« Je considère ma conception du christianisme, écrit Soloviev en 1891 dans une autre lettre [10], comme entièrement conforme avec la doctrine de la Sainte Eglise orthodoxe contenue dans la Sainte Ecriture, dans les définitions dogmatiques des sept conciles et dans les œuvres des Saints Pères depuis les Pères apostoliques jusqu'à S. Maxime le Confesseur, S. Jean Damascène, S. Théodore le Studite, S. Tarase et S. Ignace de Constantinople. »

La liste des Pères est complétée ici par les noms de saint Tarase et de saint Jean Damascène.

Il est évident qu'en défendant une pareille thèse on ne pouvait même pas parler de passage au catholicisme. A quoi les orthodoxes pourraient-ils se convertir puisqu'ils sont déjà catholiques? Tant que l'union visible n'est pas réalisée, on ne peut parler que de passage à l'Eglise Latine. Or, Soloviev n'admettait pas ce passage pour lui-même, sans jamais le condamner chez les autres.

Et dans les lettres qu'il écrit entre 1883 et 1889, il souligne d'une part sa fidélité à l'Orthodoxie, d'autre part sa fidélité à Rome. Voici par exemple sa lettre à l'Archimandrite Antoine :

« Je reviens de l'étranger où j'ai appris à mieux connaître l'Eglise d'Occident pour l'avoir vue de plus près sous son bon et sous son mauvais jour. En somme je suis rentré en Russie plus orthodoxe que je ne l'étais en partant [11]. »

9. *Temps Nouveaux*, 25-2-1890, N° 5026; *Lettres*, III, 178.
10. *Messager de Moscou*, N° 304 du 3.XI.1891; *Lettres*, III, 204-208.
11. *Lettres*, III, 189.

Et voici une autre : « Je confesse, écrit-il dans une lettre (à Martynoff 19.VIII.1887) que l'Eglise Catholique romaine qui a remplacé l'Empire romain pour l'humanité régénérée, est destinée par la volonté de Dieu à exercer jusqu'à la fin des siècles une souveraineté universelle sur la terre. Je ne peux considérer toute mon activité autrement qu'au service de cette puissance. Ce m'est un devoir de conscience. Que l'on serve en qualité d'allié-volontaire ou en qualité de soldat régulier, ceci n'est qu'une question de commodité pratique et la solution dépend de la situation personnelle de chacun. »

On dit souvent que Soloviev après avoir perdu toutes ses illusions sur la possibilité de réalisation pratique de ses projets cessa de prêcher l'union.

Cependant, c'est justement à l'époque où il prêche le plus activement l'union que Soloviev admet l'impossibilité de sa réalisation.

Mais cette impossibilité ne donne pas le droit à un chrétien de renoncer à travailler pour l'union. Déjà en 1885 il écrit :

« Si la Providence qui utilise les adversités pour faire avancer son œuvre (διὰ τῶν ἐναντίων ἐργάζεται) veut mener l'Eglise vers l'unité par le moyen des divisions, c'est là son affaire. Quant à nous, notre devoir est de nous opposer aux divisions, à moins que nous ne voulions servir la cause de l'union des Eglises, comme Judas a servi la cause de la Rédemption, en livrant Jésus-Christ à la mort [12]. »

Nous arrivons ici à la dernière partie de la doctrine de Soloviev. L'union des Eglises est nécessaire pour créer la vraie théocratie libre, qui est indispensable pour christianiser la vie.

Le rôle décisif appartient en l'occurrence à la Russie, seul pays monarchique, capable d'accomplir une telle mission, à condition de s'adonner au service de l'humanité en renonçant à son égoïsme national.

Mais si la Russie ne suit pas ce chemin?

Dans ce cas, le triomphe du mal est imminent — c'est-à-dire l'avènement de l'Antéchrist et la fin du monde. La vision de la fin de l'histoire et celle de l'Antéchrist ne quitte pas Soloviev, dès le début de sa prédication.

Plus tard, dans les lettres à son ami français Tavernier (1894-1896), Soloviev ne cesse de parler de la fin du monde et de la nécessité de s'unir autour de Rome, centre de la chrétienté.

Voici comment on peut reconstituer la marche de ses idées. L'édification d'une théocratie universelle est liée aux destins de la Russie. Mais la Russie est incapable d'accomplir cette mission et la fin du monde est imminente. L'idée théocratique reste l'idée motrice de la politique chrétienne, mais l'unité de l'humanité ne sera pas réalisée. C'est pourquoi la convocation d'un Concile oecuménique, manifestation visible de l'union latente entre l'Orient et l'Occident, est impossi-

12. *Lettre à Phil. du* 2.V.1885; *Lettres,* IV, 165.

ble. Cependant l'union des chrétiens autour de Rome doit se faire. Mais elle se fera librement dans la mesure de la conscience de chacun.

Tout ceci est très important pour l'interprétation de la dernière œuvre de Soloviev, « Les trois Entretiens » (écrite en 1899 et publiée après sa mort). Cette œuvre est particulièrement intéressante parce qu'au témoignage de Soloviev lui-même elle donne une expression définitive à son ecclésiologie. Le récit de l'avènement de l'Antéchrist sur lequel elle se termine est particulièrement intéressant pour nous.

D'après Soloviev, le sort réservé aux confessions chrétiennes est le suivant : le catholicisme seul conserve sa valeur supranationale et cosmopolite. Les anglicans adhèrent au catholicisme. Quant aux autres confessions, elles deviennent des groupes religieux nationaux. L'orthodoxie, en particulier, devient une confession spécifiquement russe.

« L'orthodoxie russe, après que la situation de l'Eglise eût été modifiée par les événements politiques, avait perdu des millions et des millions de prétendus fidèles qui ne lui appartenaient que de nom; en revanche, elle goûtait la joie de se voir réunie à la meilleure partie des Vieux Croyants et même à beaucoup de sectes, douées d'un véritable esprit religieux. Sans grandir en nombre, cette Eglise rénovée croîtrait en force spirituelle [13]. »

Remarquons déjà que, pour Soloviev, la marche vers l'unité n'entraîne nullement la décomposition des Eglises et des confessions existantes. L'unité sera le fruit de leur perfectionnement.

La Russie n'apporte rien de nouveau, ne participe pas à la création d'une théocratie libre, mais, de tous les gouvernements athées, seul le gouvernement russe laisse entrer le pape dans son pays : expulsé de Rome, le Pape vient, après de longues pérégrinations, s'installer à Saint-Pétersbourg.

Les rapports entre les deux cultes s'améliorent; l'orthodoxie se rapproche de la Papauté.

En fondant l'Eglise sur Pierre, le Christ avait en même temps aboli l'Empire païen et transformé la monarchie de César en monarchie du Christ. Telle avait toujours été la conception de Soloviev sur la Russie et l'Eglise universelle. L'expulsion des papes de Rome équivalait à l'abolition de la monarchie visible du Christ et devait amener la reconstitution, si éphémère soit-elle, de l'empire des Césars. C'est ce qui se produit dans les « Trois Entretiens ». D'après le système théocratique de Soloviev, le pouvoir terrestre pouvait se passer de Dieu jusqu'à l'établissement de l'Eglise sur la terre. Mais ensuite, le pouvoir terrestre doit se soumettre à l'Eglise. Aucune séparation de l'Eglise et de l'Etat n'est plus possible. Une telle séparation ne peut être que fictive et doit provoquer nécessairement la venue de l'Anté-

13. *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, édit. Tavernier, Paris, Plon-Nourrit, 1916, p. 193-194.

christ. C'est ce qu'on voit dans les « Trois Entretiens ». L'Empire Romain reconstitué est l'empire de l'Antéchrist, sorti des loges maçonniques [14].

On connaît la scène fameuse qui termine l'ouvrage : l'Antéchrist convoque un concile oecuménique à Jérusalem, le jour de l'Exaltation de la Sainte Croix (14 septembre), en vue de réaliser la réunion des communautés chrétiennes. Les fidèles des diverses confessions sont groupés autour de trois personnages : le Pape, le vénérable Père Jean (orthodoxe) et le Professeur Pauly (protestant).

L'Antéchrist leur tient à tous un discours très habile, dans lequel il leur promet la sauvegarde de toutes leurs valeurs religieuses particulières. Aux catholiques, il se présente comme leur unique défenseur et protecteur et leur demande, en signe d'adhésion, de le rejoindre sur l'estrade :

« ...Et presque tous les princes de l'Eglise catholique, cardinaux et évêques, la plupart des laïcs croyants et plus de la moitié des moines montèrent sur l'estrade.

Seuls restent en place le Pape Pierre II et les catholiques fidèles qui refusent cette ingérence du pouvoir laïc dans l'Eglise. Et de leur cercle serré monte cette rumeur sourde : « Non praevalebunt, non praevalebunt portae inferni ! »

L'Antéchrist s'adresse ensuite aux orthodoxes et leur demande impudemment de le reconnaître sans réserve comme véritable chef et Seigneur.

« La plupart des prélats de l'Orient et du Nord, la moitié des vieux croyants et plus de la moitié des orthodoxes, prêtres, moines et laïcs, montent sur l'estrade avec des cris de joie.

» Mais le Père Jean... quitta son banc et alla s'asseoir près du Pape Pierre et de son groupe. Derrière lui se rassemblèrent les autres orthodoxes qui n'étaient pas montés sur l'estrade [16]. »

Il en est de même des protestants, à cette différence près que la plupart des savants théologiens apostats montent sur l'estrade « avec une certaine lenteur et comme avec hésitation ». Le Professeur Pauly reste à sa place et finit, lui aussi, comme tous les Protestants fidèles, par s'unir aux chrétiens groupés autour du Pape.

C'est à ce groupe, rassemblé autour du pape, toujours assis, immobile et droit, au milieu de la salle du Concile, que l'Empereur adresse sa dernière question :

---

14. D'après le témoignage du prince E. Troubetzkoï, « dans ses entretiens avec ses amis, dès le début des années 90, Soloviev exprimait souvent l'idée que l'établissement du Royaume de l'Antéchrist serait l'affaire des francs-maçons occupés aujourd'hui même à lutter contre le Christ et le christianisme. » *La conception du monde de Vl. Soloviev*, 1913, (en russe), t. II, p. 94.

15. *Op. cit.*, p. 200.

16. *Op. cit.*, p. 201-202.

« Et pour vous qu'y a-t-il de plus cher dans le christianisme? »

« Alors, pareil à un cierge blanc, le père Jean se dresse. Avec douceur il répondit :

« Ce qui nous est le plus cher dans le christianisme, c'est le Christ lui-même et tout ce qui vient de Lui, car nous savons qu'en Lui réside corporellement la plénitude de la Divinité. Mais de toi aussi, Seigneur, nous sommes prêts à accepter tout bienfait, pourvu que, dans ta main généreuse, nous reconnaissions la sainte main du Christ.

» A ta question — que peux-tu faire pour nous? — voici notre réponse sincère : ici, maintenant, devant nous, confesse Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est incarné, qui est ressuscité, qui viendra de nouveau — confesse-Le et nous t'accueillerons avec amour, comme le véritable précurseur de son second et glorieux avènement... »

Le visage de l'empereur, où passait l'ombre de la mort, devint tout convulsé et de ses yeux jaillirent des étincelles... ...

Le père Jean eut un sursaut d'horreur et se tournant vers la foule s'écria d'une voix étranglée :

« Mes petits enfants!, c'est l'*Antéchrist* [17] ! »

Le rôle du père Jean dans ce passage a attiré l'attention de beaucoup de critiques russes qui ont souligné que ce n'est pas l'Occident catholique, mais bien l'Orient orthodoxe qui dénonce l'Antéchrist. On en tire la conclusion suivante : Soloviev, qui s'était laissé entraîner vers le catholicisme pendant la première période de sa vie, abandonne finalement ses sympathies catholiques.

Il apparaît cependant qu'une telle interprétation unilatérale est inacceptable.

Remarquons d'abord que dans les « Trois Entretiens », Jean n'a pas dénoncé l'Antéchrist lorsqu'il était encore séparé du Pape; il le fait seulement plus tard, lorsqu'il est en état de communion avec lui. L'union visible des Eglises est déjà réalisée de facto au moment où les groupes se rassemblent autour du Pape. Ce n'est pas le pape Pierre II qui va s'asseoir auprès de Jean ou auprès de Pauly, mais bien au contraire ce sont ces derniers qui viennent au Pape.

Il est vrai que Jean a prononcé le premier le nom même d'Antéchrist, en l'appliquant à l'empereur. Cependant il n'est pas prouvé que Jean l'ait reconnu le premier. Les catholiques fidèles au pape l'avaient déjà compris, qui s'étaient mis à murmurer : *non praevalebunt portae inferni.* Ils voyaient les forces de l'enfer sur l'estrade. Tant que l'Antéchrist n'avait pas précisé ses intentions, Jean avait gardé le silence. D'ailleurs la proclamation de Jean est à elle seule insuffisante. Il est certes le premier à formuler la vérité sur la personne de l'empereur. Mais ses paroles n'ont pas la valeur d'un jugement d'une vérité dogmatique. Son affirmation a besoin d'être confirmée. Ce sera là le rôle de Pierre : il a seul le pouvoir de porter un jugement infaillible sur la vérité religieuse.

---

17. *Op. cit.*, p. 203-205.

Soloviev n'a jamais refusé à l'Orient chrétien la capacité d'énoncer certaines vérités religieuses, mais il reconnaissait à la seule papauté le pouvoir de confirmer ces vérités et de leur donner une garantie objective. Dans la description du « Brigandage d'Ephèse », l'archevêque Flavien, lui aussi, disait la vérité, mais cela ne suffisait pas.

En outre, Jean refuse d'avoir affaire à un empereur sans religion, qui ne se soumet pas au Christ. La neutralité du pouvoir temporel dans les questions de foi ne le satisfait pas : il demande à l'empereur de confesser la vérité chrétienne. C'est donc que Jean demeure ferme dans sa foi, ferme sur le principe de la théocratie. L'empereur qui accepterait de remplir les exigences de Jean serait un empereur chrétien. Or l'empereur chrétien est soumis à l'autorité spirituelle de l'Eglise, car l'Eglise et le Christ ne font qu'un. Seul un tel empereur peut être le précurseur du second Avènement.

Jean est foudroyé par la force satanique. Et l'Empereur-Antéchrist s'arroge aussitôt le droit de se proclamer l'empereur de Rome et de l'univers, souverain chef et seigneur de toute chrétienté.

Si le Concile s'était arrêté là, le christianisme aurait été vaincu et la dénonciation de Jean aurait été vaine. Nous pourrions demander comme le faisait Soloviev à l'époque de la « Russie et l'Eglise Universelle » : « Où donc est-elle l'Eglise infaillible et inviolable du Christ? »

Soloviev donne ici exactement la même réponse que dix ans auparavant en relatant le « Brigandage d'Ephèse ».

« Soudain, une parole sonore et claire emplit le temple : — Le « Contradicitur » retentit à travers la salle ». C'est le pape Pierre II qui se lève et qui prononce la formule orthodoxe en réponse à la formule hérétique de l'Antéchrist.

Si aucune formule dogmatique n'a été prononcée par Jean, le pape, lui, confesse et proclame que l'unique Seigneur est Jésus, Fils du Dieu vivant.

Puis par l'autorité du Christ, il excommunie à jamais l'Antéchrist en le livrant à son père Satan.

Pendant le « brigandage d'Ephèse », le « contradicitur » prononcé par Hilaire n'a pas modifié les décisions du Concile. La condamnation, lancée par le pape Pierre II ne change rien non plus aux apparences. L'Antéchrist fait périr le pape. Reste le prof. Pauly qui dresse le procès-verbal du Concile et s'unit à la décision du pape. Dans ce procès-verbal, Jean est appelé frère, et le pape *bienheureux père*, sans qu'il soit question de sa suprématie universelle.

Il se produit alors une pseudo-union des Eglises sous l'autorité du mage Apollonius, devenu pape, ou plutôt antipape, soumis à l'Empereur-Antéchrist. Mais quatre jours plus tard dans la nuit a lieu la résurrection du pape Pierre et du père Jean. Alors se réalise l'union officielle des chrétiens dans la vraie Eglise.

Tout le problème de l'unité chrétienne se réduit à la reconnaissance du pouvoir de Pierre. L'initiative appartient à Jean, qui ne répète pas d'ailleurs le *Tu es Petrus,* mais se borne à dire :

— « En vue de cette unité chrétienne vénérons notre bien-aimé frère Pierre. Qu'il paisse les brebis du Christ! Frère, qu'il en soit ainsi! »

Le protestant Pauly récite, lui, tout le texte et dit : « Tu es Petrus; jetzt ist es gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt » — « maintenant c'est un fait démontré intégralement et établi indubitablement. »

Ce passage est d'une extrême importance. Nous savons déjà que, selon Soloviev, la papauté n'est pas un but, mais un moyen. A quoi bon alors cette reconnaissance solennelle de la papauté par tous les représentants de l'Eglise universelle, au moment même où s'achève l'histoire et où le Christ vient gouverner lui-même ses élus?

Ne semble-t-on pas faire de la papauté un but, en la rétablissant dans l'Eglise triomphante après la résurrection des morts? En réalité il s'agit d'autre chose. L'union ne pourra se produire subitement, ni par force. Il faut s'y préparer. De quelle manière? Soloviev en a déjà parlé dans sa lettre à Tavernier : « il faut, disait-il, s'unir autour du pape dans la mesure indiquée par la conscience de chacun ». L'union ne se produira peut-être pas historiquement, mais la voie qui y conduit est bien déterminée : c'est la voie qui mène à la papauté et non pas celle qui s'en écarte.

Tel est le sens de l'union à Pierre de tous les chrétiens dans les « Trois Entretiens ». On remarque que Pierre n'a rien à reconnaître, et n'est pas tenu de vénérer ses frères comme ceux-ci sont tenus de le faire à son égard. L'union est essentiellement union à Pierre.

Ceux qui s'unissent à lui ne font aucune abjuration; mais leurs formules d'adhésion, s'il est permis de se servir de ce terme, diffèrent les unes des autres. Pour Jean ce n'est que l'invite à une certaine action, manifestant cette union; — « Qu'il paisse! », tandis que pour Pauly, c'est la confession de Césarée de Philippe. On a aussi la preuve que pour Soloviev, à la fin de sa vie comme auparavant, l'idée des rapports mutuels entre le catholicisme, l'orthodoxie et le protestantisme restait parfaitement claire. La séparation existant entre catholicisme et orthodoxie est purement extérieure : la foi orthodoxe, c'est-à-dire la foi des sept conciles oecuméniques et des Pères de l'Eglise, qui est en même temps la foi catholique et romaine, contient l'adhésion au dogme de la primauté de Rome. Il est inutile de recourir, pour la professer, aux paroles de l'Evangile : elle est déjà contenue dans la vraie tradition orthodoxe. Il suffit de manifester son obéissance par une attitude extérieure et visible. C'est ce que fait Jean.

Par contre, les protestants sont en dehors de l'Eglise, parce qu'ils ont renoncé aux fondements mêmes de l'Eglise — à la doctrine repo-

sant sur le dogme théandrique —, à la hiérarchie et aux sacrements. C'est pourquoi le prof. Pauly est obligé de confesser l'enseignement infaillible de l'Eglise. L'Orient et l'Occident sont catholiques, l'Orient et l'Occident appartiennent à la même Eglise. C'est pourquoi l'Orient orthodoxe et l'Occident catholique seuls professent la vérité devant l'Antéchrist. Pauly reste silencieux : il se contente de dresser un procès-verbal, et s'unit plus tard à l'Eglise par une profession de foi. Les deux moitiés de la chrétienté se complètent l'une l'autre.

L'Eglise Universelle doit être catholique, elle doit trouver la plénitude d'unité, c'est-à-dire qu'elle doit assumer et recueillir en elle toute la richesse de l'expérience humaine sous ses formes d'expression nationales.

Cette idée que Soloviev ne cessa jamais de prêcher trouva son expression dernière dans les « *Trois Entretiens* ».

Reste une dernière question : Soloviev resta-t-il officiellement orthodoxe ou s'est-il « converti » au catholicisme?

L'examen de sa doctrine nous a déjà montré que, sous cette forme, la question est mal posée. Soloviev ne pouvait *être « converti » au catholicisme*, puisqu'il se croyait déjà catholique tout en restant orthodoxe.

Comment jugeait-il possible d'entrer en tant qu'orthodoxe en communion avec Rome? Il ne pouvait pas et ne voulait pas passer « à l'Eglise latine » et désapprouvait toute « conversion » individuelle. Mais, d'autre part, Soloviev professait ouvertement sa foi catholique et romaine devant les autorités ecclésiastiques de l'Eglise orthodoxe russe, devant le personnel enseignant de l'Académie ecclésiastique orthodoxe de Saint-Pétersbourg. Pourquoi ne pouvait-il faire de même devant les autorités de l'Eglise romaine?

Il le fit : c'était la conséquence logique de tout son enseignement, le pas qui devait couronner son œuvre.

Le 18 février 1896, deuxième dimanche de Carême, en la fête de saint Léon le Grand, dans la petite chapelle de N.D. de Lourdes (chapelle privée du prêtre catholique russe N. Tolstoï) Soloviev se confessa et, sans faire aucune abjuration, récita le Symbole de Trente et la formule d'adhésion au dogme de la primauté papale, publiée dans sa préface à « La Russie et l'Eglise Universelle » (cfr supra). Ensuite il communia. Les témoins furent D. S. Novski et la princesse Dolgoroukaïa.

Le lendemain le Père N. Tolstoï fut arrêté. Il réussit à s'enfuir à Rome et fit au pape Léon XIII un rapport détaillé de l'adhésion officielle de Soloviev à l'Eglise catholique. En 1910, le prêtre catholique russe Vladimir Abricossov, à cette époque encore laïc, eut une conversation avec G. A. Ratchinski, président de la Société philosophique

et religieuse de Moscou, ami de Soloviev et traducteur de ses œuvres en français.

A la question du P. Abricossov, si Soloviev était catholique, Ratchinski donna d'abord une réponse évasive qui semblait plutôt négative. Mais lors d'un de leurs derniers entretiens il reconnut qu'il savait très bien — ainsi que les amis intimes de Soloviev, comme par exemple le prince S. N. Troubetzkoï [18] — que Soloviev appartenait officiellement à l'Eglise catholique romaine. Plus tard ce témoignage fut confirmé par S. M. Soloviev, prêtre catholique et neveu du philosophe [19]. Il affirma au P. Abricossov qu'il était en possession de documents à l'appui.

En 1910 aussi dans les journaux russes « La Parole russe » (Rousskoie Slovo » des 2 et 5 sept.) et « La Parole contemporaine » (« Sovremennoie Slovo » des 20 et 23 août) parut une notice, où il était dit clairement que Soloviev avait adhéré à l'Eglise Catholique Romaine. Comme on l'apprit plus tard, l'auteur de cette notice était un des disciples et amis les plus intimes de Soloviev, Dimitri Novski, témoin direct de son adhésion au catholicisme.

Le 9 septembre de cette même année 1910, dans le journal français « L'Univers » parut un article du prêtre N. Tolstoï qui avait introduit Soloviev dans l'Eglise Romaine. Cet article confirme tous les faits que nous venons d'exposer.

Le 15 août 1917 fut créée à Moscou la première paroisse catholique russe de rite gréco-russe. Le Père V. Abricossov en fut nommé le recteur.

C'est à cette époque qu'on prit la décision de faire connaître officiellement dans la société russe l'adhésion de Soloviev à l'Eglise de Rome.

On profita de la présence à Moscou de Novski et de la princesse Dolgoroukaïa pour dresser l'acte qui attestait cette adhésion.

Après la mort de Novski, survenue entre 1917 et 1918 cet acte fut transmis au prêtre catholique P. Ourbane qui se trouvait d'abord à Saint-Pétersbourg et passa ensuite en Pologne. Le format de l'acte est celui d'une feuille de papier ordinaire. On avait par négligence omis de le dater. La reproduction exacte de ce document a été insérée dans les nn. 8-12 de la revue catholique russe *Kitiej* (décembre 1927).

Le P. Abricossov qui avait assisté à la rédaction de l'acte affirme l'identité absolue entre la reproduction et l'original [20]. En juillet 1911

18. Philosophe et professeur à l'Université de Moscou, dont il devint plus tard le Recteur.

19. Fils de son frère Michel. Il a publié en 1915 les Poèmes de son oncle avec une biographie assez intéressante.

20. C'est le P. Abricossov lui-même qui m'a aimablement communiqué tous les détails de ses entretiens avec G. A. Ratchinski et ceux qui concernent la rédaction de cet acte. A l'occasion d'une conférence sur Soloviev que j'ai faite en 1947 au cercle littéraire de M. G. Ozeretskovski (6, rue de Saïda, Paris XV[e])

un article du Père N. Tolstoï « *Soloviev — catholique et orthodoxe* » — traduction de son article, publié dans « L'Univers », parut dans le journal russe « Le nouveau temps » (Novoïe Vremia, N° 12679).

Ce que nous écrivons est en plein accord avec les renseignements venus de Rome.

Le Cardinal Rampolla écrivit à Mgr d'Herbigny, auteur de plusieurs travaux sur Soloviev, que ce dernier était mort catholique, ayant été reçu dans l'Eglise romaine suivant un rite établi et approuvé par Léon XIII. C'est durant le dernier séjour de Soloviev en Occident que le même Pontife lui a tracé les règles de conduite à tenir dans la suite. Quant au dossier concernant l'adhésion de Soloviev au catholicisme, il est conservé à la Secrétairerie d'Etat au Vatican [21]. Enfin, dans une lettre — encore inédite — de Soloviev à la princesse E. G. Volkonskaïa, dame d'honneur de la cour impériale et crypto-catholique, nous trouvons ce qui suit :

« En réponse à la question concernant la religion je me suis déclaré orthodoxe-catholique. Que le commissaire de police du quartier se débrouille! »

La lettre n'est pas datée, mais il y est question d'une critique des conférences du prince S. M. Volkonski, fils de la princesse, que Soloviev devait envoyer immédiatement à la revue *Niva* pour être publiée dans son supplément littéraire. Ainsi la date peut être retrouvée facilement : il s'agit de décembre 1896 ou de janvier 1897.

La phrase au sujet de la religion a trait au recensement de 1896-1897.

« Je me rappelle, remarque le prince P. M. Volkonski, fils cadet de la princesse E. G. Volkonskaïa, que ma mère après avoir rempli la fiche m'a dit : « j'ai fait le signe de la croix et j'ai écrit *catholique*. Soloviev s'en tira autrement ».

On comprendra la difficulté où se trouvaient la princesse Volkonskaïa et Soloviev lors du recensement, si on se rappelle que la législation russe de cette époque ne permettait pas aux orthodoxes de changer de religion. La lettre de Soloviev fait allusion aux conversations, tenues dans la maison des Volkonski concernant la façon de remplir la rubrique dangereuse [22].

Vers la même époque parut dans le journal « Novoïé Vremia » (N° 7618, 14 mai 1897) une lettre ouverte de Soloviev, où il répétait

---

le P. Abricossov a confirmé devant tous les auditeurs l'exactitude de ces renseignements.

21. Cfr les lettres du Cardinal Rampolla, datées du 29.VI.1911 et du 22.VIII.1912 dans l'article de Mgr d'Herbigny : « *Vladimir Soloviev devint-il catholique?* », dans la *Revue du clergé français*, I, 102, pp. 18-33 (1920).

22. Ces renseignements, ainsi que le texte de la lettre inédite (en langue russe) de Soloviev m'ont été communiqués par le prince P. M. Volkonski avec la permission de les publier.

ce qu'il « avait déclaré à plusieurs reprises depuis 1883 », à savoir :

a) qu'il n'avait jamais proposé une *union extérieure* avec Rome (par union extérieure Soloviev entend « un accord fondé sur des raisons d'intérêts et d'avantages matériels ») ;

b) qu'en sa qualité de chrétien il juge toutes les affaires de l'Eglise du seul point de vue de leur conformité à l'esprit chrétien ;

c) qu'une liberté absolue était nécessaire dans toutes les recherches théologiques et scientifiques concernant les études sur l'Eglise.

Si nous comparons cette déclaration à celles qu'il a faites dans les années 80-89, nous apercevons une différence essentielle : Soloviev ne dit plus qu'il reste officiellement membre de l'Eglise russe officielle, c'est-à-dire Synodale, et qu'il espère le demeurer. Sa profession de foi de 1896 détermine la forme nouvelle que prennent ses déclarations.

Soloviev est mort le 31 juillet 1900 chez son ami le prince S. N. Troubetzskoï, à Ouzkoïé, près de Moscou.

Avant sa mort, il reçut les derniers sacrements du prêtre orthodoxe, Belaiev. Cette dernière circonstance tient lieu à plusieurs personnes d'argument décisif pour affirmer que Soloviev a renoncé à son lit de mort à ses « entraînements catholiques » et est revenu à « l'orthodoxie ».

Nous croyons qu'une telle conclusion ne peut être admise. Soloviev, dans l'état où il était, ne pouvait recevoir l'extrême-onction d'un prêtre catholique. A cette époque les lois défendaient aux orthodoxes de changer de religion.

Tout passage à une autre confession était considéré comme nul et non avenu et entraînait des poursuites judiciaires et administratives contre ceux qui osaient aider à pareil « détournement ». De graves sanctions auraient dû frapper le prince Troubetskoï lui-même, si Soloviev avait reçu dans sa maison le saint viatique des mains d'un prêtre catholique.

D'autre part, l'Eglise catholique autorise tout fidèle catholique *in extremis*, c'est-à-dire en danger de mort et dans l'impossibilité de trouver un prêtre catholique, de recevoir l'absolution et la communion d'un prêtre chrétien non catholique, pourvu que son ordination soit valide.

Si Soloviev considérait comme une apostasie son adhésion au catholicisme en 1896, il aurait dû s'en repentir en se confessant avant sa mort à un prêtre orthodoxe. Ce prêtre aurait dû procéder à un acte de réconciliation de l'apostat avec l'Eglise orthodoxe. Rien de tout cela n'a eu lieu. Soloviev n'a rien dit de l'acte de 1896, d'où le P. Belaïev a tiré la conclusion fausse que Soloviev n'avait jamais été catholique [23]. Quant à Soloviev, sa conscience était tranquille, car il

23. Voir le témoignage de ce prêtre, écrit en 1910, dans le Vol. III des Lettres de V. Soloviev, pp. 215-217.

était convaincu qu'entre l'Orthodoxie et le Catholicisme il n'y a aucun schisme formel et que les fameuses « divergences doctrinales » sont inexistantes.

Après sa confession et sa communion, Soloviev vécut encore quinze jours, ne manifesta nullement le désir d'abjurer ses « entraînements catholiques », et ne donna aucun signe de désirer abjurer. Pour le Père Belaïev, Soloviev n'avait jamais cessé d'être orthodoxe. Soloviev ne le contestait pas, nous le savons. Mais le sens où il entendait le mot *orthodoxie* était bien différent de celui que lui prêtaient les prêtres comme Belaïev. Toute la question est là. Soloviev lui-même se croyait toujours orthodoxe. Il n'avait jamais entendu abjurer l'orthodoxie : son adhésion à l'Eglise romaine ne faisait que le confirmer dans son orthodoxie. Quant à l'opinion de la hiérarchie russe, il ne l'avait jamais considérée comme représentant la doctrine de l'Eglise orthodoxe.

*
* *

Un point demande encore quelque explication.

Soloviev ne pouvait « se convertir » au catholicisme parce que la vraie orthodoxie était catholique à ses yeux. Cependant tout en condamnant les « conversions » individuelles, Soloviev écrivait en 1887 au jésuite russe, le Père Martynoff, que c'était là une question purement pratique, dont la solution dépendait des circonstances.

En 1890 la situation personnelle de Soloviev commença à subir certains changements. En 1891 son père spirituel (le Père Barnabas) lui refusa la confession. « Allez vous confesser à un prêtre catholique, lui dit-il [24] ». Ainsi l'Eglise russe, par ses représentants officiels, repoussait Soloviev.

Un autre fait doit être signalé. Soloviev espérait créer une communauté russe unie à Rome. Dans une de ses lettres à son ami François Tavernier (écrite en avril 1894) il parle en effet du mouvement vers le catholicisme qu'il a découvert dans un groupe de « dissidents [25] », désireux d'être dirigés par une hiérarchie légitime de succession apostolique. Comme il n'est pas possible de trouver une telle hiérarchie en Orient, ils ne voient qu'une solution, c'est de la chercher en Occident [26].

On devine l'impression que fit à Soloviev une telle découverte. Il s'aperçut qu'il n'avait pas travaillé en vain depuis douze ans, même du

24. Voir la biographie de V. Soloviev écrite par son neveu S. Soloviev dans l'édition de ses poèmes. Voir aussi Mgr Antoine Khrapovitski, *Le faux Prophète. Œuvres complètes*, t. III, p. 186.

25. *Lettres*, IV, 218.

26. Ces « dissidents » avaient rompu probablement avec l'Eglise orthodoxe russe officielle.

point de vue pratique. Dans sa lettre il demande à son ami de garder le secret et lui promet de lui donner des détails en automne, de vive voix.

L'affaire de ces « dissidents » resta, paraît-il, sans résultats.

Ce qui joua enfin un rôle essentiel pour déterminer Soloviev à adhérer officiellement à l'Eglise catholique est l'insuccès de sa théorie : la réalisation de l'unité chrétienne doit se faire sous forme d'une théocratie universelle, où la Russie remplirait sa mission historique et providentielle.

Dès le début des années 80 il prévoit l'éventualité d'un échec, car il sait très bien que sa prédication est peu écoutée et ses idées mal accueillies.

« Au pays de tourbillons glacés
Au milieu de brouillards aux cheveux blancs
Tu es venue au monde
Mais, ma pauvre enfant, entre
Deux camps hostiles
Tu n'as pas trouvé d'asile ».

Ce petit poème date de 1882, époque où Soloviev s'oriente définitivement vers Rome. Cette « pauvre enfant », c'est toute son ecclésiologie, sa doctrine sur l'Unité chrétienne et sur la théocratie, telle qu'elle s'est incarnée dans son œuvre, « La Russie et l'Eglise Universelle [27] ».

Cette déception est liée, chez Soloviev, à l'idée de la fin du monde et de la venue de l'Antéchrist. Cette idée apparaît dans les mêmes années 80 et suivantes ; Soloviev ne cesse de rappeler la fin du monde et l'avènement de l'Antéchrist, soit en plaisantant, soit sérieusement, dans ses lettres et ses entretiens.

S'il avait perdu la foi dans la Russie, il devait naturellement perdre toute confiance en l'orthodoxie russe, non certes en cette orthodoxie qu'il trouvait dans la tradition authentique et dont il se croyait être un représentant, mais en « l'orthodoxie » officielle.

Si la Russie abandonne sa mission, que devient cette « orthodoxie » ?

Dans une lettre à Tavernier en mai-juin 1896 Soloviev parle encore de la situation actuelle de l'orthodoxie officielle. Il dit notamment que « les peuples chrétiens d'Orient se trouvent dans un tel état que tout succès politique de leur part serait un malheur pour la chrétienté universelle. Par contre, tout progrès des chrétiens occidentaux dans le sens de l'unification serait un bonheur pour tous ». C'est pourquoi Soloviev accueille à bras ouverts le mouvement d'union des anglicans avec Rome.

---

27. « ...Que fait ma pauvre enfant? » écrit Soloviev, en 1889, à son ami M. Tavernier en lui demandant des nouvelles de la parution du livre (Lettre du 21.II.1889). Les doutes sur la possibilité d'une réalisation de l'union chrétienne se manifestent aussi dans sa correspondance inédite avec la princesse Volkonski (cfr sa lettre de févr. ou mars 1887 (Archive du P. Volkonski, N° 6).

Il souligne qu'il existe un seul centre d'unité légitime et traditionnelle, le Saint-Siège de Rome, et que tous les vrais croyants doivent s'unir autour de lui, ce qui est d'autant plus facile qu'il a perdu tout pouvoir extérieur, et que par conséquent chacun pourra s'y attacher dans la mesure que lui indique sa conscience [28]. C'est aussi vers la fin de sa vie que la convocation d'un Concile oecuménique, seul moyen légitime d'une Union « régulière » entre Orient et Occident, apparut à Soloviev absolument irréalisable. « En ce moment, écrit-il le 8 mars 1900, la convocation d'un Concile oecuménique ne peut avoir aucune valeur pratique, car qui le convoquerait? Le pouvoir du pape n'est reconnu que par les catholiques, quant au pouvoir impérial, il est partagé entre quatre Etats indépendants : la Russie, l'Allemagne, l'Autriche et la Grande-Bretagne [29] ».

Telles sont les causes qui ont déterminé l'attitude de Soloviev vers la fin de sa vie et l'ont poussé à s'unir officiellement avec l'Eglise de Rome.

Il était toujours catholique et orthodoxe dans le vrai sens du mot. Il a changé d'avis au sujet des « conversions individuelles », non à cause du changement de son ecclésiologie, mais à cause de l'approche de la fin du monde, qui imposait à chaque *vrai-croyant* le devoir de s'unir avec Rome « dans la mesure de sa conscience ».

A cette raison venaient s'ajouter la situation intérieure de la Russie qui rendait difficile, sinon impossible, de rester membre de l'Eglise officielle, et la situation internationale qui rendait impossible la convocation d'un Concile oecuménique.

Mais partout et toujours, dans sa personne autant que par ses actes et ses œuvres, Soloviev a voulu prouver aux chrétiens d'Orient comme à ceux d'Occident que chaque Russe peut et doit être catholique et orthodoxe.

Paris. Michel GAVRILOFF.

---

28. *Lettres,* IV, 214-222
29. *Lettres,* IV, 9.

La théologie du sacerdoce

A propos de deux livres récents

Jamais, on n'a tant parlé du prêtre qu'aujourd'hui ! Cinéma, roman, théâtre, presse d'information (pas toujours bien informée !) utilisent généreusement — il faut profiter de la mode, qui peut changer — une vedette qui fait recette. Les théologiens de leur côté ne font point silence.

Deux ouvrages récents le manifestent : le sacerdoce chrétien continue à intéresser les théologiens, et ils ne craignent pas de repenser, dans toute leur amplitude et leur profondeur, les problèmes qu'il pose à la réflexion chrétienne[1]. Deux livres qui ne se recommandent, ni par leur facilité, ni par la banalité de leurs conclusions. Les lecteurs pressés, les amateurs de solutions faciles et de formules commodes feront bien de ne pas s'y aventurer. Car il faut du temps et de l'attention pour lire ces études techniques, ces analyses nuancées. Les dimensions et le poids de l'œuvre magistrale du P. Congar inspirent un respect volontiers craintif. La thèse théologique de M. l'abbé Laurentin demande un réel effort. Mais l'un et l'autre ouvrage apporte de précieuses lumières sur le problème du sacerdoce catholique.

Jalons pour une théologie du laïcat est une vaste construction ecclésiologique bâtie sur la distinction et les relations des deux « principes », qui composent dans l'Eglise d'ici-bas : le principe hiérarchique et le principe communautaire. Du premier l'Eglise « reçoit sa structure d'institution de salut » : la hiérarchie, héritière des pouvoirs apostoliques, possède les dons d'autorité et de médiation qui construisent et fondent l'Eglise. Les laïcs n'y ont point part : « ils ne sont pas le sujet de la mission juridique constitutive de l'apostolat, qui se poursuit dans les différents organes porteurs de l'apostolicité... Ils ne sont ni architectes, ni fondement, mais bien plutôt construits et fondés ». Ils sont cependant « des pierres vivantes et forment tous le temple » : car l'apostolicité, qui se continue dans la hiérarchie, « est une fonction organique, un service, un ministère... Elle existe pour le corps et dans le corps ». L'architecte existe pour la maison, et les fondements sont intégrés dans l'édifice. L'aspect hiérarchique de l'Eglise appelle donc, comme complément nécessaire, l'aspect communautaire, et celui-ci ne saurait être ignoré d'une saine théologie de l'Eglise. Par là se définit le rôle et la place du laïcat, communauté vivante de vie divine, structurée et animée par l'action de la hiérarchie. « Toutes les pierres sont la maison et font, si l'on peut dire, l'acte de la maison, chacune pour sa part ; quelques-unes sont la maison et font l'acte de la maison à titre de fondement, mais c'est pour que toutes les autres, au lieu de rester à l'état de bloc ou de tas informe, soient la maison » (p. 637-638).

---

1. Yves M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. *Unam Sanctam*, XXIII, Editions du Cerf, 1953. — René Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, II : Etude théologique, Nouvelles Editions latines, 1953. Ce second volume représente la publication d'une thèse soutenue devant la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, le 19 février 1953, et couronnée de la mention : *cum singulari prorsus laude*. Le premier volume, enquête historique sur le « sacerdoce de la Vierge », a fait l'objet d'une thèse pour le doctorat-ès-lettres, présentée en Sorbonne le 7 juin 1952.

Déterminer avec le plus d'exactitude possible cette part du laïcat, l'activité qui lui est propre [2] et, pour ainsi dire, la réponse qu'il doit sans cesse donner à l'activité apostolique de la hiérarchie, est tout l'objet du beau livre du P. Congar, dont il n'est pas besoin de souligner la nouveauté et l'actualité. Il déborde évidemment la question du sacerdoce, et traite bien d'autres problèmes, par ex. celui de l'engagement de l'Action catholique, celui de la spiritualité propre au laïcat, comme aussi la part qui lui est normalement dévolue dans l'approfondissement, l'explicitation et même une certaine formulation du dogme catholique. Mais le problème du sacerdoce demeure au centre de ces études touffues et lumineuses : sacerdoce du Christ, sacerdoce de l'Eglise, sacerdoce hiérarchique et ministériel, sacerdoce des baptisés et confirmés. Un important chapitre lui est explicitement consacré [3], et sans cesse cette question affleure à travers d'autres développements. Une réflexion théologique sur le sacerdoce dans l'Eglise ne peut, désormais, ignorer ces études.

La thèse de M. l'abbé Laurentin est une étude théologique; si elle suppose l'immense travail historique, dont les résultats sont consignés dans le premier volume, elle ne le recommence pas. Une première partie en esquisse le bilan, dressant le catalogue des opinions, et y opérant un essai de classement, qui pose plus de questions qu'il n'apporte de solutions. Des réflexions méthodologiques avisées introduisent la seconde partie, qui s'efforce de situer le « sacerdoce de Marie », objet précis de ce travail, par rapport au sacerdoce du Christ, *analogatum princeps* de tout sacerdoce chrétien, à celui des prêtres et à celui des baptisés. Ces comparaisons et mensurations théologiques, reprises sous divers angles, permettent de définir l'originalité de la situation et du rôle « sacerdotal » de Marie.

Alors que le sacerdoce des prêtres et des fidèles a pour principe l'ordre sacramentel, celui du Christ et de Marie, dit M. Laurentin, a son origine dans l'ordre hypostatique. Mais sous des rapports bien différents : le Christ est prêtre au sens propre et plénier, au titre de son humanité assumée par le Verbe et subsistant en la Personne du Verbe. Marie *participe* au sacerdoce de son Fils au titre de sa maternité divine et du consentement qu'elle apporte, au nom de toute l'humanité, à l'œuvre rédemptrice, particulièrement sur le Calvaire. Mais, dans la ligne de la problématique de ses devanciers, par rapport à qui il ne prend peut-être pas assez de recul, M. Laurentin insiste davantage sur la différence du sacerdoce de Marie avec celui du prêtre. Plus que les rapprochements, il marque, avec raison, les oppositions : « L'activité sacrificielle du prêtre est un rite consécratoire, celle de Marie un consentement méritoire... L'activité essentielle du prêtre est rapportée à la personne du Christ, au nom de qui il agit, tandis que l'activité de Marie est méritoire, et, pour autant, rapportée à sa personne » (p. 120-122). Ici, un « sacerdoce » de dispositions, au titre d'une relation unique à l'ordre hypostatique; là, un sacerdoce de fonctions sanctificatrices et de rites sacramentels, au titre d'une élection ministérielle et d'une députation par l'Eglise. Si l'on peut, dans l'analogie complexe de l'unique sacerdoce du Christ, employer le même mot pour désigner des situations et activités aussi différentes, ce n'est qu'en raison de l'aptitude médiatrice de la maternité de Marie, qui lui permet une union singulière au sacrifice rédempteur. Mais il faut exclure de ce « sacerdoce » tout rôle ministériel — et donc sacramentel. De ce point de vue, le « sacerdoce » de Marie serait davantage à rapprocher de celui

2. Activité trop exclusivement restreinte aux « tâches profanes », qui seraient la part du laïc et son unique moyen d'aller à Dieu. Ce point, à juste titre, a été critiqué dans plusieurs recensions : cfr Jean Daniélou, *Dieu Vivant*, n° 26; E. Borne, *Vie intellectuelle*, décembre 1953.

3. Chapitre IV, pages 159-307.

des baptisés, mais en se souvenant que Marie, par sa maternité, est liée à l'ordre hypostatique, et donc dans une « situation » absolument unique entre toutes les créatures.

Consacrée au « sacerdoce marial » (l'expression semble à M. Laurentin si peu heureuse qu'il s'est refusé à la donner pour titre à son travail), cette thèse éclaire, comme par réflexion, le sacerdoce ministériel des prêtres et celui des fidèles. Et la relative obscurité que laisse subsister autour du sacerdoce marial une étude où la probité théologique interdit toute simplification, toute majoration, qui trahirait le moins du monde la complexité d'un problème embrouillé à plaisir par une ferveur souvent mal éclairée, fait ressortir la netteté de ses conclusions au sujet du sacerdoce des prêtres de la Nouvelle Alliance.

*
* *

Ces deux études ont été, semble-t-il, poursuivies parallèlement, et sans interférences; elles ne manifestent guère, du moins, d'influence réciproque. Elles se complètent plus qu'elles ne se recoupent. Leur accord de fond n'en est que plus significatif. Il permet de dégager, au terme d'une commune lecture, quelques conclusions élémentaires, qui, peut-être, apporteront quelques clartés à un difficile problème.

La première est celle-ci : pour le théologien catholique, il existe moins une notion « générique » du sacerdoce qu'un fait affirmé par l'Ecriture et la Tradition : le Christ est *le* prêtre. Il n'y a pas un sacerdoce, que posséderait Jésus-Christ avec plus de plénitude. Il y a le sacerdoce, pour ainsi dire absolu, de Jésus-Christ, dont les autres sacerdoces ne sont que des anticipations ou des participations, auquel tous s'ordonnent, et par rapport à qui tous se situent [4].

Cette donnée première de toute la théologie du sacerdoce est affirmée fortement par l'Epître aux Hébreux : « Les autres... forment une longue suite, parce que la mort les empêche de durer. Mais Jésus, qui demeure pour l'éternité, possède un sacerdoce qui ne passe point. Aussi est-il capable de sauver de façon définitive ceux qui vont à Dieu par lui, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur [5] ».

Au principe de ce sacerdoce, il y a l'union hypostatique : c'est parce que, dans la Personne de Jésus-Christ, la nature divine est unie à la nature humaine, que Jésus-Christ est constitué prêtre à titre incommunicable et perpétuel, donc Médiateur unique et « apte à accomplir de façon parfaite l'acte médiateur qu'est le sacrifice rédempteur [6] ».

Cette plénitude de l'unique sacerdoce du Christ est exprimée par le P. Congar dans une belle page, inspirée de saint Augustin :

« Tout l'ordre du sacrifice et du sacerdoce va à Jésus-Christ, prend consistan-

4. Nos deux auteurs font remarquer que le Nouveau Testament réserve au Christ le titre de *hiereus* : Congar, p. 173; Laurentin, p. 58.

5. *Hébr.*, VII, 23-25, trad. Osty.

6. R. Laurentin, *op. cit.*, p. 147. Cfr H. Bouëssé, O.P., *Doctrina sacra*, IV : *Le Sauveur du monde, 2. Le mystère de l'Incarnation*, Paris, Office général du livre, 1953, livre II, section deuxième, ch. 3, p. 653-700. Cette vaste théologie du Christ-Prêtre, inspirée par saint Thomas, montre bien que le Christ, « qui est Roi-Prêtre par nature, et Prêtre-Roi par sa vie d'amour et de souffrance » (p. 664), exerce sa médiation par son sacrifice (cfr p. 666-667). Le P. Bouëssé nous semble présenter une synthèse heureuse des deux aspects du sacerdoce du Christ, mis en valeur par les travaux que nous étudions : M. Laurentin insistant davantage sur l'aspect médiateur du sacerdoce (p. 142 et sq.), le P. Congar sur l'aspect sacrificiel (p. 196 et sq).

ce en lui et découle de lui en participation dans l'Eglise. Les Pères ont aimé montrer en détail la valeur typique de tout le culte de l'Ancien Testament et singulièrement des sacrifices. La Sainte Ecriture et aussi les Pères affirment qu'en Jésus-Christ est réalisée la *vérité*, l'*unique* vérité du sacrifice, de l'autel, du sacerdoce et du temple. Avant lui, il y avait des *sacramenta* de lui, après lui, des participations, qui « prenant de ce qui est à lui » vont à la réalisation de sa stature parfaite (*Eph.*, IV, 13) : la stature parfaite de l'unique sacrifice, de l'unique temple, de l'unique prêtre qu'est le corps du Christ. « Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps... » dit le Christ-Prêtre de l'Epître aux Hébreux (X, 5)... Rien n'est affirmé plus fortement dans l'Ecriture que la réalité unique, la valeur définitive du sacerdoce du Christ et de son sacrifice expiatoire ou rédempteur. L'épître aux Hébreux lie cette affirmation au fait qu'il s'agit de procurer les biens de la nouvelle et définitive alliance, rien de moins que les biens célestes, éternels, proprement divins. De tels biens, la communion à la vie divine elle-même, ne peuvent être le fruit que d'une alliance où le Fils de Dieu fait homme soit à la fois prêtre et victime : victime — et, en ce sens, « devenu péché » pour nous — victime toute spirituelle ne consistant pas à substituer la chair ou la vie d'un homme à celles d'un animal, mais à offrir à Dieu la personne vivante et filiale elle-même, toute consacrée à faire la volonté du Père. De ce sacrifice, créateur de son temple — ou, du moins, initiateur de l'entrée dans celui-ci — Jésus est le seul prêtre adéquat : prêtre en vertu du serment et du vouloir de Dieu, mais aussi de par sa constitution d'Homme-Dieu, qui fait de lui essentiellement un médiateur, car il réunit en lui les deux parties de l'alliance, Dieu et l'homme » (p. 168-169).

A cette première affirmation que le Christ seul est prêtre, il faut immédiatement joindre une seconde : ce sacerdoce unique et plénier, qu'il possède en vertu de l'union hypostatique, le Christ a voulu qu'il soit *participé*. Non pas multiplié par addition d'actes sacerdotaux et sacrificiels accomplis dans le prolongement de l'unique sacrifice rédempteur. Ni communiqué, par une sorte de délégation d'un pouvoir sacerdotal qui demeurerait en plénitude dans le Christ. Mais participé en ce sens que le sacerdoce du Christ s'exerce par l'acte de ses participants, que son sacrifice unique et son unique médiation se continuent dans leurs gestes.

Une telle participation n'est concevable qu'en vertu de l'unité qui rassemble « en un » dans le Christ les membres de son corps mystique, comme les rameaux d'un cep de vigne, comme les cellules d'un organisme. C'est dire que cette participation est le fait de l'Eglise. Dans la communication de biens que le Christ donne à son Epouse, est incluse au premier chef la participation à son sacerdoce (cfr Laurentin, p. 158-161).

Le P. Congar a mis en lumière les caractères propres de cette participation par une analyse très poussée de la condition présente de l'Eglise, située, comme il dit, dans « l'entre-deux des deux moments du même mystère » du Christ, le mystère de Pâques et celui de la Parousie, les deux temps de sa plénitude rédemptrice.

« Le mystère pascal et le mystère parousiaque sont le même mystère, mais en deux états différents : le premier en l'état de racine, de principe, où le Christ est tout et fait tout, tout seul, pour nous; le second en l'état de fruit, d'effet, où le Christ est encore et fait encore tout, mais pas tout seul : avec nous et nous avec lui. On pourrait parler aussi bien de deux plénitudes ou de deux états de plénitude : le premier où le Christ est notre plénitude et où nous ne pouvons que recevoir de lui, prendre de lui; le second où nous sommes aussi sa plénitude, puisqu'il veut « se plénifier » en nous, et prendre en nous, par nous, sa stature complète... » (p. 211).

Dans cet entre-deux, qui est précisément le temps de l'Eglise pérégrinante, le Christ apparaît à la fois comme celui en qui nous avons la grâce et comme

celui par qui nous vient cette grâce; il est la vie divine, et aussi le moyen de la recevoir. A la Parousie, il ne sera plus que celui en qui tous les élus vivent de la vie de Dieu : l'Eglise triomphante aura atteint sa taille adulte et ne grandira plus; les sacrements de l'accroissement et de la croissance auront cessé leur rôle. Présentement, demeurent dans l'Eglise « deux Biens communs subordonnés, celui de la communion de grâce et celui de la communion aux moyens de salut... C'est ainsi que nous pouvons comprendre l'existence (en l'Eglise) d'une double participation au Christ-Prêtre : l'une selon le rapport d'animation, de pure et simple communion, qu'il a avec son corps, l'autre selon le rapport de puissance sur le corps et de moyen de communion » (p. 216-217).

Ce serait fausser les perspectives que de placer à ce niveau la distinction entre sacerdoce des prêtres et sacerdoce des baptisés. Il faut la situer en deçà, au plan proprement sacramentaire. D'après saint Thomas, le P. Congar estime « inévitable de parler d'un triple titre sacerdotal en christianisme : le sacerdoce tout spirituel de la vie sainte; le sacerdoce baptismal (qui est déjà sacramentel, relatif à l'ordre des moyens sacramentels de culte et de communion); enfin le sacerdoce hiérarchique ou sacerdoce des ministres » (p. 219).

Car, et ce sera notre troisième affirmation, il faut distinguer soigneusement, dans la participation par les membres de l'Eglise au sacerdoce du Christ, une double qualité sacerdotale : celle conférée par le caractère sacramentel de l'ordre, d'une part; celle conférée par les caractères sacramentels du baptême et de la confirmation, d'autre part [7]. Mais cette double participation se situe précisément au niveau des moyens sacramentels par lesquels le Christ a voulu que « nous ayons la vie et l'ayons en abondance » (Jean, X, 10).

« La véritable idée chrétienne (est) qu'il n'y a qu'un Grand-Prêtre, le Christ, éternellement prêtre dans les cieux; que tous les fidèles ont une réelle qualité sacerdotale, lui étant incorporés au double titre de la consécration sacramentelle du baptême et de la foi vive; enfin que les évêques et les presbytres (et les diacres) ont, pour l'utilité de l'Eglise, un ministère des actes sacerdotaux du Christ, tout particulièrement du mémorial eucharistique : ministère auquel ils sont consacrés par un sacrement, recevant ainsi à un titre nouveau une participation au sacerdoce du Christ » (p. 195).

Pour préciser ce qui distingue la participation sacerdotale des baptisés de celle des prêtres, le P. Congar fait appel à la distinction sur laquelle est bâti tout son livre : distinction de la hiérarchie et de la communauté, celle-là étant orientée à la construction de celle-ci, et pouvant d'autant moins être envisagée en dehors de sa relation avec la communauté que l'évêque et le prêtre sont d'abord des baptisés et des fidèles (p. 234).

Une première approximation, acceptable à condition de la bien entendre, se trouverait dans la formule classique, employée par saint Thomas : le sacerdoce des ministres est une puissance active, celui des baptisés est une puissance passive. Le P. Congar invite à la préciser ainsi : le sacerdoce des fidèles est actif pour participer et recevoir, pour se perfectionner soi-même en recevant, celui des prêtres est actif pour célébrer et donner, pour perfectionner les autres (p. 242).

Mais cette manière d'envisager les choses ne semble pas tenir compte de tous les éléments du problème. Elle « ne concerne que le sacerdoce liturgique » (p. 243) ou, du moins, transpose en normes universelles les attitudes respectives

---

7. On sait que, pour saint Thomas (III[a], q. 63, a. 2-6), les caractères sacramentels sont une participation au sacerdoce du Christ. C'est là, parmi les théologiens modernes, une doctrine qu'on peut estimer commune (Congar, p. 183-188, spécialement p. 184, note 74). — Cfr E. Boularand, *Caractère sacramentel et mystère du Christ, Nouvelle Revue Théologique*, mars 1950, p. 252-274.

des prêtres et des fidèles dans l'assemblée liturgique. Elle ne correspond guère aux perspectives scripturaires, qui ne parlent que du sacerdoce des fidèles (p. 244). Elle ne met pas en valeur trois éléments importants : l'importance des dispositions intérieures d'offrande et de sacrifice, « sacerdoce intérieur », que saint Thomas semble poser comme fondement de tout sacerdoce et auquel il applique les textes de l'Ecriture concernant le « sacerdoce royal [8] » ; le caractère hiérarchique du sacerdoce ministériel, que l'évêque possède en plénitude et qui, lié à la structure apostolique de l'Eglise, vient immédiatement du Christ ; l'habilitation des laïcs, par le baptême et la confirmation, au témoignage chrétien.

Aussi bien, le P. Congar, dans le tableau récapitulatif de la page 248 (commenté p. 249-307), estime-t-il nécessaire de distinguer, dans le sacerdoce des baptisés, deux aspects complémentaires : le sacerdoce spirituel de la sainteté, qui implique non seulement l'exercice des vertus théologales et des vertus morales (notamment la mortification, pouvant aller jusqu'au martyre, et le devoir d'état, familial, professionnel, civique...), mais aussi le « culte extérieur des communautés » (familles, Etat...) ; le sacerdoce sacramentel des fidèles exercé par la profession de foi (et donc le témoignage chrétien), la réception de l'eucharistie et la participation à la messe, le rôle de ministre dans le sacrement du mariage, etc. : ceci en vertu du caractère reçu au baptême et à la confirmation.

Cette synthèse théologique est sans doute un des efforts les plus réussis, dans la théologie moderne, pour rendre raison des aspects divers que revêt le sacerdoce des baptisés. Elle nous satisfait autrement plus que bien d'autres essais. Il nous paraît cependant qu'elle ne marque pas assez, en contre-partie, tout ce qui fait l'originalité propre du sacerdoce des prêtres, lequel appellerait, pour son compte, une synthèse analogue. De plus, analysant les *actes* du sacerdoce des fidèles, elle met insuffisamment en lumière le principe ecclésial de ce sacerdoce et comment, par lui, s'expriment et se réalisent les valeurs de communion, tandis que, par le sacerdoce des prêtres, s'accomplissent les valeurs de hiérarchie.

Nous proposerions donc le schéma suivant :

1) A la base de tout sacerdoce chrétien, il y a le « sacerdoce intérieur » de la vie de la grâce, sacerdoce « spirituel des justes » qui ne connaîtra son plein épanouissement qu'au ciel. Ici-bas, il consiste essentiellement dans la vie des vertus théologales et morales : le sacrifice intérieur, l'oraison et la mortification, l'accomplissement du devoir d'état, en sont des actes privilégiés. Par là, le membre du Christ, qui fait de lui-même une « hostie agréable à Dieu [9] », unit son offrande à l'unique sacrifice rédempteur ; il « complète en sa chair ce qui manque des souffrances du Christ [10] », et, pour sa part, contribue à la croissance du Corps mystique qui tend à sa stature parfaite [11].

Ce « sacerdoce intérieur », qui a pour origine normale la divinisation baptismale, déborde cependant l'ordre sacramentel. Non seulement les âmes de bonne volonté, qu'il plaît à la divine Miséricorde de justifier par une voie extra-sacramentaire, n'en sont pas exclues, mais encore il se réalise en une plénitude unique dans le « sacerdoce » de la Vierge Marie. Et c'est à ce niveau, nous semble-t-il, que doit se situer l'incidence, dans le sacerdoce ecclésial, de la participation éminente de la Mère de Dieu au sacerdoce de son divin Fils [12].

8. III[a], q. 82, a. 1, ad 2 ; Congar, p. 218.
9. *Phil.*, IV, 18.
10. *Col.*, I, 24 ; trad. empruntée à Dürwell, *La résurrection de Jésus*, Le Puy, 1950, p. 365-366.
11. *Eph.*, IV, 12-16.
12. C'est la conclusion, peut-être plus pressentie que nettement formulée, que nous pensons pouvoir retenir de la lecture de la thèse de M. l'abbé Laurentin.

2) Sur le fondement de ce sacerdoce, qui n'est pas limité à la terre, existe, dans l'Eglise, une double participation d'ordre sacramentel — et habilitant à des actes sacerdotaux — au sacerdoce du Christ communiqué en plénitude à son Epouse sainte :

a) une participation *communionnelle,* relation à l'Eglise comme communauté surnaturelle de vie divine. C'est le sacerdoce des baptisés et confirmés, que possèdent tous les membres du Corps mystique, donc même les évêques et le Souverain Pontife.

Cette relation se traduit sur un double plan. Sur le plan liturgique, par la participation communionnelle à l'Eucharistie et à tous les actes du culte ecclésial. Sur la plan du témoignage chrétien, par le rayonnement apostolique dont le caractère de la confirmation confère la mission et la grâce. A ce niveau, il faut insister sur les responsabilités des pères et mères de famille et sur celles de l'Action catholique, analysées par le P. Congar dans son chapitre VIII.

Si les métaphores spatiales n'étaient lourdes d'équivoques, on pourrait dire que cette participation est *horizontale,* en ce sens que c'est par l'exercice du sacerdoce des baptisés et confirmés que se réalise concrètement le rapprochement et l'unité dans le Christ « par l'action des ligaments qui desservent le corps, et l'activité assignée à chaque organe [13] » ;

b) une participation *ministérielle,* relation à l'Eglise comme organisme hiérarchique. C'est le sacerdoce de l'évêque, dont la charge apostolique est partagée par les prêtres, ses collaborateurs.

Elle suppose la précédente, et, pour ainsi dire, s'ajoute à elle : parmi ses fils, l'Eglise se choisit des ministres, leur impose les mains, et leur donne mission : « charge des moyens institutionnels de salut en faveur des autres » membres du Corps mystique (Congar, p. 220). A la participation « horizontale » de la relation communionnelle, se joint, en vertu du caractère conféré par l'imposition des mains, une participation *verticale* au triple pouvoir donné par le Christ aux apôtres et à leurs successeurs, les chefs de son Eglise : pouvoir de sanctifier, en posant ministériellement les actes sacramentaires, dont le principal est la célébration de l'Eucharistie : « Faites ceci en mémoire de moi » ; pouvoir d'enseigner, qui est reconnu depuis les origines appartenir à la hiérarchie (cfr Congar, p. 372 et sq.) ; pouvoir enfin de gouverner la communauté au nom du Christ. « Quelques-uns, associés comme ministres à l'activité divine, sont dans la communauté spirituelle... principe d'organisation, règle de vie, autorité » (p. 373). Telles sont, attestées et reconnues depuis les origines [14], les prérogatives et les responsabilités de la hiérarchie.

Cette participation ministérielle qui est relation à l'Eglise comme organisme hiérarchique de la transmission de la vie divine par les gestes sacramentels, et en quoi consiste proprement, pensons-nous, le « sacerdoce des prêtres », a pour conséquence, chez ceux qu'y appelle l'Eglise, une consécration exclusive au service du Corps mystique. Ils sont « mis à part pour l'œuvre à laquelle les destine l'Esprit de Dieu [15] ». D'une part, leur charge sacerdotale sera un *service* de la communauté. Non qu'elle soit émanation de la communauté, car c'est le Christ seul qui choisit et mandate, par son Eglise (Congar, p. 221-223, 269-276) ; mais elle s'exerce dans une communauté et pour une communauté. Le sacerdoce du prêtre implique charge d'âmes : en ce sens, il faut dire, avec le Cardinal Suhard, que le prêtre est « l'homme des hommes ». D'autre part, ce service doit polariser toutes les activités du prêtre, au point de lui interdire toute occupation

13. *Eph.,* IV, 16.

14. Cfr J. Daniélou, *Recherches de Science religieuse,* octobre-décembre 1953, p. 550-552, citant les très intéressantes conclusions des recherches historiques de Gregory Dix.

15. *Actes,* XIII, 2.

et tout souci « profane » : un refus pratique des besognes et des intérêts temporels s'impose au prêtre; il est à part, « constitué pour les choses de Dieu [16] » : le célibat que prescrit à ses prêtres l'Eglise latine est à la fois le signe et le moyen de cette consécration exclusive au service du Corps mystique.

Si cette analyse est exacte, elle montrera, pensons-nous, non seulement ce qui rapproche et ce qui distingue, dans les actes et les comportements, le sacerdoce des fidèles de celui des prêtres, mais aussi, sur le plan de la spiritualité, ce qui leur est commun et ce qui appartient en propre à chacun. A tous s'impose de vivre le sacerdoce spirituel de la sainteté, fonds commun, pour ainsi dire, de tout sacerdoce. Tout chrétien doit être cet « homme nouveau » dont parle saint Paul, mort et ressuscité avec le Christ, et qui a le goût des choses d'en-haut, crucifiant sans cesse en lui le vieil homme avec ses convoitises. Il est significatif que le verset que l'Eglise dit au nouveau clerc qu'elle « met à part » par la première tonsure soit un conseil que saint Paul adresse à tout chrétien : « Revêtez l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté véritables [17] ».

La diversité des appels et des dons de l'Esprit donne à chaque participant à l'unique sacerdoce du Christ la coloration propre de sa spiritualité; et les exigences de son « sacerdoce spirituel » seront vécues suivant des modalités diverses par celui qui n'a reçu que le caractère du baptême et de la confirmation, par celui que l'Eglise a appelé et consacré à son service. A ce niveau, il faut marquer, à côté de la spiritualité du prêtre, les caractères spécifiques de la spiritualité du « laïc », qui vit dans le monde sans être du monde : le P. Congar s'y est employé dans son beau chapitre IX, auquel cet article ne peut que renvoyer.

La mission que donne l'Eglise à l'un et à l'autre marquera peut-être d'une nuance un peu différente, sans opposition ni rigueur, son amour de la sainte Epouse du Christ : le laïc aimera davantage en elle l'aspect de communauté et les valeurs de communion; le prêtre s'attachera plus particulièrement à l'aspect hiérarchique et aux valeurs de ministère, de souci de tous les hommes, d'apostolat missionnaire sans cesse plus désireux de catholicité effective. Pour reprendre des métaphores évangéliques, le laïc aura peut-être une spiritualité de ferment, qui doit faire lever la pâte où la volonté de Dieu l'a inséré; le prêtre une spiritualité de flambeau, chargé d'éclairer toute la terre, et d'y jeter le feu dont le Christ est venu embraser le monde...

En celle dont le « sacerdoce » singulier et éminent est conséquence de la maternité divine, tous aimeront à trouver modèle et intercession : le laïc, parce que la participation de Marie au sacerdoce du Christ se rapproche de celle que lui donne son baptême; le prêtre, parce que Marie est l'idéal de toute vie consacrée au service de l'Eglise. A parler rigoureusement, Marie n'est « prêtre » ni au titre du caractère baptismal, ni en vertu des pouvoirs ministériels conférés par le sacrement de l'Ordre. Mais elle est la Mère du Prêtre éternel. Et c'en est assez pour qu'elle soit invoquée comme leur mère par tous les « prêtres » de la Nouvelle Alliance, par tous ceux qui participent, dans l'Eglise, à ce sacerdoce du Christ qu'il a reçu au jour de l'Annonciation dans le sein de la Bienheureuse Vierge Marie.

Paris. Henri HOLSTEIN, S. J.

16. *Hébr.*, V, 1.
17. *Eph.*, IV, 24.

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours de S.S. Pie XII aux Infirmières et Assistantes visiteuses d'Italie réunies en Congrès national, en date du 1er octobre 1953. — (*A.A.S.*, 1953, p. 725).

Ce congrès, qui réunissait infirmières professionnelles et religieuses, avait choisi comme sujet *la neuropsychiatrie* en rapport avec les fonctions des infirmières et assistantes sanitaires visiteuses. Après avoir rappelé l'exemple du Christ qui, même au moment d'user de son pouvoir miraculeux, *respectait la personne du malade,* sa liberté, suscitant sa prière et son désir de guérir, le Saint-Père encourage d'abord vivement « cette charité si haute et si urgente » qu'est l'assistance aux malades mentaux, peut-être les plus dignes de pitié. Il s'agit en effet de leur rendre *un des biens fondamentaux de l'homme* : l'équilibre et l'harmonie de ses facultés psychiques.

1. (*La bonne santé mentale du point de vue religieux et surnaturel*).

A ce sujet le Pape s'exprime en ces termes[1] : N'est-ce pas concevable, dans une âme, le plein développement des valeurs religieuses et de la sainteté chrétienne s'il n'y a pas au point de départ un esprit sain et équilibré dans ses mouvements; tandis que, au contraire, il est bien certain qu'aucune tare ou diminution physique ne peut empêcher d'atteindre à la plus haute sainteté.

» Est-il nécessaire de rappeler en quelle haute estime est la santé mentale dans la pensée et la pratique chrétiennes? Tout ce que dit la Sainte Ecriture à la louange de la Sagesse et de la simple sagesse humaine, qu'il faut préférer aux forces physiques, aux royaumes, aux richesses, est une mise en valeur implicite des fondements psychiques ou de la santé mentale.

» Et dans la pratique, fait bien connu, tandis que l'Eglise permet de limiter certaines facultés et mouvements de l'âme par la pénitence et une mortification modérées, et qu'elle estime justifiées, par des motifs supérieurs, de légères diminutions physiques et même la prévision, en raison de l'âpreté de la pénitence, d'une vie plus courte, elle a au contraire toujours repoussé et condamné les pratiques pseudo-religieuses et pseudo-mystiques, qui pourraient troubler l'équilibre psychologique du sujet. Pareillement, elle est soucieuse de promouvoir dans sa tradition pédagogique et pastorale les meilleures méthodes qu'une expérience éprouvée démontre favorables à l'harmonieux développement des facultés spirituelles. Bien plus, contrairement à ce qu'affirmait faussement le sectarisme d'autres époques, il est aujourd'hui admis qu'une vie conforme aux principes chrétiens, avec les luttes austères et les sacrifices, qu'elle réclame souvent, mais qui sont toujours possibles avec l'aide de la grâce, est la meilleure garantie pour sauvegarder en des sujets normaux l'harmonie de l'esprit, tandis que la reconquête de l'observance chrétienne constitue un affermissement des énergies psychiques épuisées ou ébranlées.

» Si telle est donc l'estime dont la santé mentale jouit dans la pensée et la pratique catholiques, il est juste que l'Eglise regarde avec satisfaction les che-

1. Nous traduisons de l'italien. Les sous-titres sont de nous.

mins nouveaux où s'engage la psychiatrie dans ce récent après-guerre. Elle sait que de soustraire, par un traitement préventif ou curatif, un esprit humain à la démence, c'est commencer déjà à le gagner au Christ, puisque c'est rendre à un être atrophié et inerte la possibilité de devenir ou de redevenir un membre conscient et actif de son Corps mystique. »

Le Saint-Père encourage donc ses auditrices dans leur mission, d'autant plus que « ce ne sont pas tant les remèdes externes qui guérissent ces malades, mais surtout la rencontre de mentalités saines et harmonieuses, capables de leur rendre une vision sereine et amicale du monde et de la vie ».

2. (*Problèmes moraux posés par la psychiatrie aux infirmières*).

« Votre qualité d'infirmières, bien qu'essentielle à l'exercice des soins et de la prophylaxie, soumet toutefois votre action à la direction et aux suggestions des psychiatres, dont vous devez suivre ordinairement avec fidélité les indications. Mais dans une matière qui a des rapports aussi étroits avec les droits de la personne, et puisqu'il est généralement facile à quiconque, en se basant sur ses propres expériences internes et sur ses observations, de se former un jugement sur la bonté, ou le contraire, d'une méthode thérapeutique déterminée, il peut se faire que vous découvriez par votre juste appréciation, une opposition entre une méthode et les principes naturels et chrétiens que vous professez, d'autant plus que la psychiatrie moderne s'engage hardiment sur des routes que n'a pas encore affermies une longue expérience.

» Comment allez-vous vous comporter en d'éventuels conflits de ce genre? Puisqu'il s'agit de vrais droits naturels et sacrés, inutile de répondre. L'important est que vous connaissiez exactement quels sont ces droits. C'est pourquoi nous avons déjà pris soin d'exposer les plus importants et les plus fondamentaux à l'occasion d'un récent Congrès international de Psychothérapie et de Psychologie clinique, aux illustres participants qui s'étaient réunis en Notre présence (le 15 avril 1953. Voir *Nouv. Rev. Théol.*, juin 1953, p. 637-640). A eux Nous avons dit, comme Nous vous le rappelons maintenant, que l'attitude fondamentale du psychologue et du psychiatre chrétiens en face de l'homme doit être de le considérer : 1) comme une unité et une totalité psychique, 2) comme une unité structurée en elle-même, 3) comme une unité sociale et enfin 4) comme une unité transcendante, c'est-à-dire en tendance vers Dieu.

» Il est clair que cette dernière considération est sujette assez fréquemment à être ignorée, en raison de courants naturalistes qui survivent; mais elle doit être hautement respectée par vous, qui vous proposez d'élever la profession au rang d'un ministère véritablement sacré. N'oubliez donc pas que la perfection, l'équilibre et l'harmonie de l'esprit humain s'achèvent dans la tendance à Dieu ici-bas, dans sa possession là-haut. C'est là un principe qui, sur le plan théorique, vous donne la complète explication de la nature humaine, et, dans la pratique, vous défend ces méthodes de traitement qui, sous une apparence d'amélioration, nuisent à la partie la meilleure de l'homme. Nous en rapportions aussi alors l'une ou l'autre, par exemple dans le cas de troubles psychiques dus à la conscience claire d'une culpabilité, qu'aucune thérapeutique ne peut apaiser, mais bien le repentir religieux; comme aussi la fausse méthode qui consiste à engager un patient à estimer simple péché matériel l'exercice illicite d'une faculté, quand coexiste en lui la claire conscience de ce caractère illicite. »

3. (*Rôle chrétien de l'infirmière en psychiatrie*).

a) (*en général*). « Toutefois, continue le Pape, en dehors de ces oppositions qui peuvent surgir entre les systèmes modernes de soins et les principes chrétiens, votre action devra normalement se conformer aux ordres et aux prescriptions de la science, dont vous saurez apprécier et suivre les progrès. Elle

vous demande avant tout de créer autour du malade une atmosphère de sérénité et de confiance amicale. Mais qui peut réussir cela, s'il ne vit déjà lui-même dans la sérénité et l'harmonie de ses propres facultés? Or seul l'exercice insigne des vertus chrétiennes produit la sérénité intérieure et cet optimisme tempéré qui spontanément rejaillissent sur les autres et sont l'aide la meilleure à offrir à un malade mental. Ces qualités lui font oublier facilement les circonstances pénibles de la vie, qui ont concouru à déterminer sa maladie, — plus facilement que la clinique et l'isolement. »

b) (*auprès des orphelins*). « Si ensuite, dans le domaine de la prophylaxie, vous êtes placées à côté de berceaux qui n'ont plus de mère, pour collaborer à la vaste action d'hygiène mentale que prévoient les programmes modernes, évidente apparaît alors l'importance de ce rôle affectif qui vous est demandé, en outre de votre tâche technique d'observation et de contrôle. Mais une femme ne peut se sentir pleinement mère d'enfants étrangers et leur donner cette affection qui, au dire d'un psychologue contemporain, est aussi importante pour la santé mentale que les vitamines et les protéines pour la santé physique, si elle ne trouve en soi un titre solide de maternité spirituelle. La foi et la piété chrétienne offrent un large fondement à ce titre de mère vis-à-vis de tout enfant de Dieu racheté par Jésus-Christ. La même chose vaut si vous êtes appelées à collaborer avec les maîtres dans les écoles, avec les assistantes sociales dans les usines, avec les médecins dans les asiles de vieillards et les consultations, où la psychothérapie veut étendre son action prophylactique. Partout doit vous accompagner l'esprit de foi, non seulement comme une protection pour votre vertu, mais encore comme un puissant coefficient de votre compétence professionnelle. »

(*Conclusion*). « Chères filles infirmières, qui par vocation divine ou par votre libre choix avez embrassé une vie hérissée de sacrifices au service de l'humanité souffrante, n'estimez pas votre œuvre en dessous du niveau où la placent Dieu et la société humaine. Elle est noble et nécessaire, elle est orientée au bien du corps et de l'âme, elle sert au temps et à l'éternité : Vraiment c'est un ministère sacré! Cette estime, loin de nuire à vos sentiments chrétiens d'humilité, doit vous servir de stimulant et d'encouragement pour votre dur labeur, votre inaltérable patience, votre scrupuleuse exactitude. Et quand il s'agit de l'assistance aux malades mentaux, c'est un motif de générosité dans le don pour ainsi dire de votre âme au frère malheureux, afin qu'il renaisse à la vie. Que la blancheur qui rayonne de votre habit et évoque aux yeux fatigués des malades des apparitions angéliques, soit le symbole et la devise de votre vie intérieure surnaturelle, pour faire de vous en vérité des anges dévoués au service des hommes.

» Afin que ces idéaux, qui sont aussi Nos vœux, s'accomplissent en vous et en tous ceux qui se dévouent au soulagement des chers malades, toujours présents à Notre esprit et à Nos prières, Nous élevons d'ardentes supplications vers Dieu, en vous accordant de grand cœur Notre paternelle Bénédiction Apostolique. »

R. Carpentier, S. J.

« LUMIÈRES ET TÉNÈBRES » DU PROGRÈS TECHNIQUE

Radiomessage de Noël de S.S. Pie XII aux fidèles du monde entier, 24 déc. 1953. — (*L'Osservatore Romano,* 25 déc. 1953) [1].

1. Traduit de l'italien. Les sous-titres sont repris de *L'Osservatore Romano.* Nous résumons certains passages de la première partie, nous citons au complet la seconde qui donne des directives pressantes, spécialement sur l'union européenne.

(*Première Partie*). Partant de la parole d'Isaïe : « Le peuple qui habitait dans les ténèbres, a vu une grande lumière », le Saint-Père voudrait réunir l'humanité autour du berceau du Rédempteur, pour y contempler « le généreux éclat de la lumière divine qui rayonne de l'humble crèche ». Les hommes ont gardé « la terrible faculté de s'immerger dans les antiques ténèbres, causées par le premier péché... et de limiter leurs regards aux confins du créé, se rendant incapables de les lever vers le Créateur, principe, harmonie et fin de tout ce qui existe ».

Le progrès technique. « Ces hommes des ténèbres, Nous voudrions... les inviter à reconnaître la cause actuelle qui les rend aveugles et insensibles au divin. Cette cause est l'estime excessive, parfois exclusive, de ce qu'on appelle le « progrès technique ».

Celui-ci en est venu à « s'imposer à la conscience collective comme la fin dernière de l'homme et de la vie, se substituant par le fait même à toute espèce d'idéal religieux et spirituel », de sorte que, comme les idolâtres d'autrefois s'étaient rendus « incapables de comprendre par le visible Celui qui est, de découvrir l'Ouvrier à travers son œuvre » (*Sap.*, XIII, 1), plus encore, pour les hommes d'aujourd'hui « qui marchent dans les ténèbres, le monde du surnaturel et l'œuvre de la Rédemption, qui transcende toute la nature et a été accomplie par Jésus-Christ, restent enveloppés dans une totale obscurité ». Pourtant :

I. *Le progrès technique vient de Dieu et conduit de lui-même à Dieu.* « Il arrive en effet très souvent que le croyant, en admirant les conquêtes de la technique et en s'en servant,... se sente entraîné à adorer l'Auteur de tous ces biens... Bien loin... de se sentir poussé à renier les merveilles de la technique et son utilisation légitime, il s'en trouve peut-être plus prêt à plier les genoux devant l'Enfant céleste de la crèche, plus conscient de sa dette de gratitude envers Celui qui donna l'intelligence et les choses, plus disposé à engager ces œuvres de la technique à faire chœur avec les anges dans l'hymne de Bethléem : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux ».

Non seulement donc les paroles du Pape « ne peuvent être entendues comme une réprobation du progrès technique en soi », mais bien plus, l'offrande des conquêtes modernes s'associera naturellement à l'or, l'encens, la myrrhe des Mages, comme une réponse à l'ordre de Celui qui a dit : « Peuplez la terre et soumettez-la » (*Genèse*, I, 28).

En effet l'homme gagne énormément à la technique moderne en puissance, en précision, en production, en libération, et surtout « il est clair que toute recherche et toute découverte des forces de la nature... se résoud en recherche et découverte de la grandeur, de la sagesse et de l'harmonie de Dieu. Considérée de la sorte, qui pourrait la désapprouver ou la condamner »? Mais :

II. *La technique moderne pourrait causer un grave dommage spirituel. L'« esprit technique ».* Ce dommage spirituel, le Saint-Père le définit par « un sentiment d'autosuffisance et de contentement (que l'homme éprouve) quant à ses aspirations de connaissance et de puissance indéfinies. Avec ses emplois multiples, l'absolue confiance qu'elle suscite, les inépuisables possibilités qu'elle promet, la technique moderne déploie autour de l'homme contemporain une vision si vaste qu'elle se confond, aux yeux de beaucoup, avec l'infini lui-même. On lui attribue par conséquent une impossible autonomie, laquelle à son tour se transforme, dans la pensée de certains, en une conception erronée de la vie et du monde, dénommée ' esprit technique ' ».

« Mais en quoi celui-ci consiste-t-il exactement? En ceci, que l'on considère comme la plus haute valeur humaine de la vie, le fait de tirer le plus grand profit des forces et des éléments de la nature; que l'on se fixe comme but, de préférence à toutes les autres activités humaines, les méthodes techniquement possibles de production mécanique et qu'on voit en ces méthodes la perfection de la culture et de la félicité terrestre. »

a) *L'« esprit technique » tend donc à restreindre le regard de l'homme à la seule matière.* Panorama à première vue illimité, et pourtant vision partielle de la réalité, « donc panorama hallucinant, qui finit par enfermer l'homme, trop persuadé de l'immensité et de l'omnipuissance de la technique, en une prison vaste sans doute, mais bornée cependant et par le fait même insupportable, à la longue, à son véritable esprit... De là, la secrète angoisse de l'homme contemporain, qui s'est rendu aveugle en s'enveloppant volontairement de ténèbres ».

b) *L'« esprit technique » rend l'homme aveugle sur les vérités religieuses...* « Non que la technique par elle-même exige le renoncement aux valeurs religieuses en vertu de la logique — laquelle, comme Nous l'avons dit, conduit plutôt à leur découverte. Mais c'est l'« esprit technique » qui met l'homme dans une condition défavorable pour rechercher, voir, accepter la vérité et les biens surnaturels ». Insensibilité, manque d'intérêt, aveuglement par conséquent « en face des œuvres de Dieu, de nature toute différente de la technique, tels les mystères de la foi chrétienne. Le remède lui-même, qui consisterait à redoubler d'effort pour étendre le regard au delà de la barrière de ténèbres et pour stimuler dans l'âme l'intérêt pour les réalités surnaturelles, est rendu inefficace dès le départ par ce même « esprit technique », puisqu'il prive les hommes du sens critique vis-à-vis de l'étrange inquiétude et de la superficialité de notre temps; défaut que ceux-là aussi qui approuvent véritablement et sincèrement le progrès technique doivent reconnaître, hélas, comme une de ses conséquences. Les hommes imprégnés de l'« esprit technique » trouvent difficilement le calme, la sérénité et l'intériorité requises, pour pouvoir reconnaître le chemin qui conduit au Fils de Dieu fait homme ».

Ils en arrivent à ne plus comprendre les limitations de la nature humaine, « encore moins les très hauts mystères de la vie et de l'économie divines, tel par exemple le mystère de Noël, dans lequel l'union du Verbe éternel avec la nature humaine met en œuvre des réalités et des grandeurs bien différentes de celles que considère la technique. Leur pensée suit d'autres chemins et d'autres méthodes, que leur suggère unilatéralement cet « esprit technique », qui ne reconnaît plus ni n'apprécie comme réalité que ce qui peut s'exprimer en rapports numériques et en calculs utilitaires... ».

« Il est clair que celui qui adopte la méthode technique comme unique instrument de recherche de la vérité doit renoncer à pénétrer, par exemple, les profondes réalités de la vie organique, et encore plus celles de la vie spirituelle, les réalités vivantes de l'individu et de la société humaine, parce qu'elles ne peuvent se décomposer en rapports quantitatifs. » Comment alors pénétrerait-il les vérités révélées?

« Et même ne serait-il pas diminué dans sa pensée précisément en tant que par elle il est l'image de Dieu? Dieu est l'Intelligence infinie dans sa compréhension, tandis que l'« esprit technique » fait tout pour limiter dans l'homme la libre expansion de son intelligence. Au technicien, maître ou disciple, qui veut se préserver de cet amoindrissement, il faut souhaiter non seulement une éducation de l'intelligence tournée vers la profondeur mais surtout une formation religieuse, laquelle, contrairement à ce qu'on a parfois affirmé, est la plus apte à protéger son esprit contre les influences unilatérales.

» Alors l'étroitesse de sa connaissance sera brisée; alors la création lui apparaîtra illuminée en toutes les dimensions, spécialement quand, face à la crèche, il s'efforcera de comprendre « quelle est la largeur, la longueur, et la hauteur et la profondeur et la connaissance de la charité du Christ » (cfr *Eph.*, III, 18-19). Sinon l'ère technique achèvera son chef-d'œuvre monstrueux : transformer l'homme en un géant du monde physique, au dépens de son esprit réduit en pygmée du monde surnaturel et éternel. »

c) *L'influence de l'« esprit technique » sur l'ordre naturel de la vie des hommes modernes et sur leurs relations réciproques,* « dès qu'il est accueilli comme

une fin en soi ». Il suffit de le voir « à l'œuvre dans le peuple, où déjà il se répand,... combien il a altéré le concept humain et chrétien du travail et quelle influence il exerce sur la législation et l'administration »... C'est lui qui fait « considérer le temps libre comme une fin en soi », au lieu qu'il entre dans le rythme d'une vie bien ordonnée faite d'une alternance harmonieuse de fatigue et de repos. Plus visible encore l'influence de l'« esprit technique » quand on le voit « enlever au dimanche sa dignité singulière de jour consacré au culte divin et destiné au repos physique et spirituel des individus et de la famille, en faire au contraire uniquement un des jours libres de la semaine, qui peut être différent pour chaque membre de la famille selon le plus grand rendement que l'on espère retirer de telle distribution technique de l'énergie matérielle et humaine; ou bien encore quand le travail professionnel en vient à être tellement subordonné et assujetti au « fonctionnement » de la machine et des appareils, qu'il use rapidement le travailleur, comme si un an d'exercice de la profession lui avait enlevé la force de deux années, ou davantage, de vie normale ».

d) *Influence de l'« esprit technique » sur l'économie générale non moins que sur la dignité personnelle.* Le Saint-Père ne veut pas s'étendre sur « le gaspillage de ressources matérielles et des principales sources d'énergie », y compris l'homme lui-même, et donc, sur « la charge dispendieuse que l'« esprit technique » entraîne à la longue pour l'économie générale. Nous voulons cependant attirer l'attention sur la nouvelle forme de matérialisme qu'il introduit dans la vie. Il suffira d'indiquer qu'il la vide de son contenu, « alors que la technique devrait être ordonnée à l'homme et à l'ensemble des valeurs spirituelles et matérielles qui concernent sa nature et sa dignité personnelle. Là où la technique commanderait sans contrôle, la société humaine se transformerait en une foule incolore, en quelque chose d'impersonnel et de schématique, contraire pour autant à ce que veulent manifestement la nature et son Créateur ».

e) *Influence sur la famille.*

« Sans doute, de grandes parties de l'humanité n'ont pas encore été touchées par cette « conception technique de la vie », mais il faut craindre que partout où pénètre sans précautions le progrès technique, le péril des déformations que Nous dénonçons ne tarde pas à se manifester. Et Nous pensons avec une anxiété particulière au péril qui menace la famille, elle qui dans la vie sociale représente le plus solide principe d'ordre, parce qu'elle sait susciter entre ses membres d'innombrables services personnels renouvelés quotidiennement, parce qu'elle lie ses membres par des liens d'affections à la maison et au foyer et éveille en chacun d'eux l'amour de la tradition familiale dans la production et la conservation des biens d'usage. Là au contraire où pénètre la conception technique de la vie, la famille perd le lien personnel de son unité, elle perd sa chaleur et sa stabilité. Elle ne reste unie que dans la mesure imposée par les exigences de la production de masse, vers laquelle on se précipite toujours plus obstinément. Ce n'est plus la famille, œuvre de l'amour et refuge des âmes, mais selon les circonstances, un simple réservoir ou de main-d'œuvre pour cette production, ou de consommateurs pour les biens matériels qu'on a produits. »

f) « *La « conception technique de la vie » n'est donc pas autre chose qu'une forme particulière du matérialisme,* en tant qu'il offre comme ultime réponse à la question de l'existence une formule mathématique et de calcul utilitaire. Aussi le développement technique moderne, comme s'il était conscient des ténèbres qui l'enveloppent, manifeste de l'inquiétude et de l'angoisse, spécialement remarqués chez ceux qui s'affairent à la recherche fébrile de systèmes toujours plus complexes, toujours plus périlleux. On ne peut dire qu'un monde ainsi guidé soit éclairé de cette lumière, ni animé de cette vie que le Verbe, splendeur de la gloire de Dieu (*Hébr.*, I, 3), en se faisant homme, est venu communiquer aux hommes. »

(*Deuxième Partie*). *Gravité de l'heure présente spécialement pour l'Europe.* « Et voici qu'à Notre regard, constamment anxieux de découvrir à l'horizon des signes d'une éclaircie durable (sinon cette pleine lumière dont parlait le Prophète), s'offre au contraire la vision sombre d'une Europe encore inquiète, où le matérialisme dont Nous avons parlé, au lieu de les résoudre, exaspère les problèmes fondamentaux qu'elle pose et qui sont étroitement liés à la paix et à l'ordre du monde entier.

» En vérité ce matérialisme ne menace pas ce continent plus sérieusement que les autres régions de la terre. Nous croyons plutôt que sont plus exposés aux périls indiqués et particulièrement secoués dans leur équilibre moral et psychologique les peuples rejoints plus tardivement et à l'improviste par la progression rapide de la technique. L'évolution, en effet, qui leur est apportée, s'y développant non d'un mouvement constant, mais par bonds, ne rencontre de digues solides pour lui résister, la corriger, l'équilibrer ni dans la maturité des individus ni dans la culture traditionnelle.

» Toutefois Nos graves appréhensions relatives à l'Europe ont pour motif les incessantes déceptions où vont faire naufrage, depuis des années, les sincères désirs de paix et de détente entretenus par ces peuples, cela en partie en raison de la position matérialiste du problème de la paix. Nous pensons particulièrement à ceux qui font de la question de la paix une question de nature technique et regardent la vie des individus et des nations sous l'aspect technico-économique.

» Cette conception matérialiste menace de devenir la règle de conduite des agents d'affaire de la paix et la recette de leur politique pacifiste. Ils estiment que le secret de la solution consiste à donner à tous les peuples la prospérité matérielle moyennant la continuelle augmentation de la productivité du travail et du niveau de vie, tout comme, à cent ans d'ici, une formule similaire recueillait l'absolue confiance des hommes d'Etat : La paix éternelle par la liberté du commerce. »

1) *Le droit chemin vers la vraie paix.* « Mais aucun matérialisme ne fut jamais un moyen capable d'établir la paix, celle-ci étant avant tout une attitude de l'esprit et, seulement en ordre secondaire, un équilibre harmonieux de forces externes. C'est donc une erreur de principe de confier la paix au matérialisme moderne, qui corrompt l'homme en ses racines et étouffe sa vie personnelle et spirituelle. A la même défiance conduit du reste l'expérience qui démontre, aujourd'hui même, qu'un coûteux potentiel de forces techniques et économiques, distribué plus ou moins à égalité entre les deux partis, impose un apeurement mutuel. Il n'en résulterait donc qu'une paix de la peur, non la paix qui assure la sécurité de l'avenir.

» Il faut le répéter, sans se lasser, et en persuader ceux qui dans la population se laissent facilement prendre au mirage d'une paix consistant dans l'abondance des biens, tandis qu'une paix sûre et stable est avant tout un problème d'unité spirituelle et de dispositions morales. Elle exige, sous peine de renouveler les catastrophes dans l'humanité, qu'on renonce à la fallacieuse autonomie des forces matérielles, lesquelles en notre temps ne se distinguent pas beaucoup des armes de guerre proprement dites. Le présent état de choses ne s'améliorera que si tous les peuples reconnaissent les communes fins spirituelles et morales de l'humanité, s'ils s'entr'aident à les réaliser et si, en conséquence, ils s'entendent mutuellement pour s'opposer à l'inégalité dissolvante qui règne entre eux relativement au niveau de vie et à la productivité du travail. »

2) *L'union des peuples de l'Europe.* « Tout cela peut se faire et il est même urgent que cela se fasse en Europe, en réalisant l'union continentale entre ses peuples, différents, certes, mais liés géographiquement et historiquement l'un

à l'autre. C'est un puissant encouragement à une telle union que la faillite manifeste de la politique contraire et le fait que les peuples eux-mêmes, dans les cercles les plus humbles, en attendent la réalisation, l'estimant nécessaire et pratiquement possible. Le temps semble donc mûr pour que l'idée devienne réalité.

» Nous exhortons donc à l'action, principalement tous les hommes politiques chrétiens, auxquels il suffira de rappeler qu'une union pacifique des peuples fut toujours, et de toute manière, le devoir du Christianisme. Pourquoi encore hésiter? Le but est clair; les besoins des peuples sont sous les yeux de tous. A qui demanderait d'avance la garantie absolue du succès, on devrait répondre qu'il s'agit, certes, d'un risque, mais nécessaire; d'un risque, mais adapté aux possibilités présentes; d'un risque raisonnable. Il faut sans doute procéder prudemment, avancer à pas bien calculés; mais pourquoi se défier précisément maintenant du haut degré atteint par la science et la pratique de la politique, lesquelles semblent prévoir suffisamment les obstacles et préparer les remèdes? Pour pousser à l'action, il y a surtout le grave moment où l'Europe se débat : pour elle il n'y a pas de sécurité sans risques. Celui qui exige une certitude absolue, ne prouve pas de bonne volonté envers l'Europe. »

3) *Véritable action sociale chrétienne.* « Toujours en vue de ce but, Nous exhortons aussi les hommes politiques chrétiens à l'action à l'intérieur de leur pays. Si l'ordre ne règne pas dans la vie intérieure des peuples, il est vain d'attendre l'union de l'Europe et la sécurité de la paix dans le monde.

» En un temps comme le nôtre, en lequel les erreurs se muent facilement en catastrophes, un homme politique chrétien ne peut — aujourd'hui moins que jamais — aggraver les tensions sociales internes en les dramatisant, en négligeant ce qui est positif et laissant se perdre la vision juste de ce qui est raisonnablement possible. On lui demande la ténacité dans la réalisation de la doctrine sociale chrétienne, la ténacité et la confiance plus que n'en démontrent pour leurs erreurs les adversaires. Si la doctrine sociale chrétienne, depuis cent ans, s'est développée et a produit des fruits dans la pratique politique de nombreux pays — hélas, pas de tous — ceux-là qui sont arrivés trop tard, n'ont aucun motif de se plaindre que le Christianisme laisse dans le domaine social une lacune, qui, selon eux, doit être comblée par une prétendue révolution de la conscience chrétienne. La lacune ne se trouve pas dans le Christianisme, mais dans l'esprit de ses accusateurs.

» Puisqu'il en est ainsi, l'homme politique chrétien ne sert pas la paix intérieure, ni par conséquent, la paix extérieure, quand il abandonne la base solide de l'expérience objective et des principes clairs et se transforme pour ainsi dire en héraut inspiré d'un nouveau monde social, contribuant par là à aggraver la désorientation des esprits déjà hésitants. De cela se rend coupable celui qui croit pouvoir faire des expériences sur l'ordre social, et spécialement celui qui n'est pas résolu à faire prévaloir en tous les groupes la légitime autorité de l'Etat et l'observation des lois justes. Faut-il peut-être démontrer que la faiblesse de l'autorité sape la solidité d'un pays plus que toutes les autres difficultés et que la faiblesse d'un pays apporte avec soi l'affaiblissement de l'Europe et met en péril la paix générale? »

4) *L'autorité de l'Etat.* « Il faut donc réagir contre l'opinion erronée, selon laquelle, en faisant prévaloir justement l'autorité et les lois, on ouvre nécessairement la voie à la tyrannie. Nous-même, il y a quelques années, parlant en cette même occasion (24 décembre 1944) de la démocratie, Nous avons noté que dans un Etat démocratique, non moins qu'en tout autre Etat bien ordonné, l'autorité doit être réelle et effective.

» Sans doute la démocratie veut réaliser l'idéal de la liberté; mais l'idéal ne peut être qu'une liberté qui se préserve de tout dérèglement, une liberté qui

unit, à la revendication de son propre droit, le respect de la liberté, de la dignité et du droit des autres et reste consciente de la responsabilité propre envers le bien général. Naturellement cette authentique démocratie ne peut vivre et prospérer que dans l'atmosphère du respect envers Dieu et de l'observance de ses commandements, non moins que de la solidarité ou fraternité chrétienne. »

Conclusion.

« De cette façon, chers Fils et Filles, l'œuvre de la paix promise aux hommes dans la splendeur de la nuit de Bethléem, s'accomplira finalement, par la bonne volonté de chacun; mais elle commence dans la plénitude de la Vérité qui chasse les ténèbres des intelligences.

» Comme dans la création, « au commencement était le Verbe » et non les choses, non leurs lois, non leur puissance et leur abondance, de même dans l'exécution de la mystérieuse entreprise confiée à l'humanité par le Créateur il faut mettre au commencement le même Verbe, sa vérité, sa charité et sa grâce; et seulement ensuite la science et la technique. Cet ordre, Nous avons voulu vous l'exposer et Nous vous exhortons à le sauvegarder fermement. L'histoire Nous donne raison et vous savez qu'elle est bonne maîtresse.

» Il semble toutefois qu'en face de son enseignement, ceux qui ne le comprennent pas et sont par là poussés à tenter de nouvelles aventures, sont plus nombreux que les autres, sacrifiés à leur folie. Nous avons parlé au nom de ces victimes, qui pleurent encore sur des tombes plus ou moins récentes et doivent déjà craindre qu'il ne s'en ouvrent de nouvelles; qui habitent encore parmi les ruines et voient déjà s'approcher de nouvelles destructions; qui attendent encore des prisonniers et des disparus et déjà craignent pour leur propre liberté.

» Le péril est tellement grand que de la crèche du Prince éternel de la paix, Nous avons dû proférer des paroles graves, même au risque de provoquer des craintes encore plus vives. Mais on peut toujours avoir confiance qu'avec la grâce de Dieu, ce sera une crainte salutaire et efficace, qui conduise vers l'union des peuples, renforçant ainsi la paix.

» Que nos inquiétudes et nos vœux soient entendus par la Mère de Dieu et la Mère des hommes, l'Immaculée Marie. Devant ses autels se prosternent cette année d'une manière spéciale les peuples de la terre, afin qu'elle interpose entre ce monde et le trône de Dieu sa maternelle intercession.

» Avec ce souhait sur les lèvres et dans le cœur, Nous vous accordons à vous tous, chers Fils et Filles, à vos familles et spécialement aux humbles, aux pauvres, aux opprimés, à ceux qui sont persécutés pour leur fidélité au Christ et à son Eglise, dans l'effusion de Notre cœur, Notre paternelle Bénédiction Apostolique. »

R. Carpentier, S. J.

LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE DANS LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE

Discours de S.S. Pie XII aux membres du 5me Congrès national des juristes catholiques italiens, en date du 6 décembre 1953. — (*L'Osservatore Romano*, 7-8 déc.) [1].

Le Pape remarque d'abord que « ce n'est pas par hasard que se multiplient les Congrès pour l'étude des questions internationales, scientifiques, économiques et aussi politiques ». Le présent congrès avait comme sujet : « Nation et communauté internationale ». Il s'agit là non seulement d'une nécessité de fait, et d'un

1. Traduction de l'italien. Nous ajoutons les sous-titres et nous résumons certains passages.

désir universel, mais encore, ajoute le Pape, de « l'action plus pénétrante d'une loi immanente de développement. *On doit donc non réprimer, mais plutôt favoriser et encourager* » l'urgent « *règlement* des relations internationales, privées et publiques ».

1. *Les Communautés supranationales des temps actuels.* « Ce serait en donner une fausse idée, dit le Pape, que de les comparer à des empires mondiaux du passé ou de notre temps... formant un Etat unique. Dans le cas présent, au contraire, les Etats, restant souverains, s'unissent librement en une communauté juridique. »

Serait-ce utopie d'espérer « l'instauration d'une communauté juridique d'Etats libres »? L'histoire pourrait le faire croire. Pourtant cette fois le but n'est pas de dominer, mais de prévenir les conflits, de promouvoir l'utilité pacifique de tous. « Enfin, peut-être le progrès technique lui-même a-t-il réveillé la foi, latente dans l'esprit et le cœur des individus, en *une communauté supérieure* des hommes, voulue par le Créateur et enracinée dans l'unité de leur origine, de leur nature et de leur fin ».

« Le droit *positif* des peuples, indispensable lui aussi dans la Communauté des peuples a donc comme norme ultime « bien plus la nature, ou le Créateur » que la simple volonté des Etats. Ainsi le droit à l'existence, au respect et à la réputation, le droit de posséder son caractère et sa culture propres, le droit de se développer, le droit à l'observance des traités internationaux et d'autres équivalents sont autant d'exigences du droit des gens dicté par la nature.

» Le droit *positif* des peuples, indispensable lui aussi dans la Communauté des Etats, est chargé de définir plus exactement les exigences de la nature et de les adapter aux circonstances concrètes et, en outre, de prendre, en vertu d'une convention librement contractée et devenue obligatoire, d'autres dispositions toujours directement appropriées à la fin de la communauté. »

L'Etat membre est-il alors encore « *souverain* »? « Il ne l'est plus, répond le Pape, et du reste il ne l'a jamais été, au sens d'une absence totale de limites... Mais aucun Etat ne pourrait se plaindre comme d'une limitation de sa souveraineté si on lui déniait la faculté d'agir arbitrairement sans avoir égard aux autres Etats. La souveraineté n'est pas la divinisation ou l'omnipotence de l'Etat, au sens de Hegel ou à la manière d'un positivisme juridique absolu ».

3. *La complexité des problèmes et l'effort pour les résoudre.* Le Saint-Père souligne la complexité de devoirs et de problèmes que soulèvent « la constitution, la maintien et le fonctionnement d'une vraie Communauté d'Etats, spécialement si elle embrassait tous les peuples ». Les difficultés naîtront des diversités de races, de langues, de régime des familles, des biens, des contrats...; des droits d'immigration ou d'émigration et d'autres semblables.

En outre on devra tenir compte « de toutes les tendances innées des individus particuliers et des communautés dans leurs contacts et leurs rapports réciproques, telles que la tendance à l'adaptation et à l'assimilation souvent poussée jusqu'à l'effort d'absorption; ou au contraire la tendance à l'exclusion et à la destruction de tout ce qui apparaît non assimilable; la tendance à l'expansion, et de nouveau, son contraire, la tendance à se renfermer sur soi et à se séparer; la tendance à se donner entièrement en renonçant à soi, et à l'opposé, l'attachement à soi et l'exclusion de tout dévouement à autrui; le désir du pouvoir, l'avidité à tenir autrui en tutelle, etc. ». En aucun peuple « l'on ne trouve ensemble tout ce qui est bon et juste. Dieu seul, origine de tout ce qui est, en raison de son infinité, réunit en soi tout ce qui est bon ».

(*Conséquence* :) « De tout ce que Nous avons exposé, il est facile de tirer *le principe fondamental théorique* pour la manière d'agir devant ces difficultés

et ces tendances : Dans les limites du possible et du permis, promouvoir ce qui facilite et rend plus efficace l'union; endiguer ce qui la trouble; parfois supporter ce que l'on ne peut aplanir et pour quoi d'autre part on ne pourrait laisser sombrer la communauté des peuples, à cause du bien supérieur que l'on attend d'elle. La difficulté réside dans l'application d'un tel principe ».

4. *Le problème religieux dans une Communauté de peuples.*

Le Saint-Père souligne ici la difficulté d'unir des peuples et des Etats dont les uns, par la grande majorité de leurs citoyens, seront chrétiens, d'autres « indifférents » ou « consciemment laïcisés », d'autres « ouvertement athées ». « Les intérêts religieux et moraux exigeront pour toute l'étendue de la Communauté un règlement bien défini... de droit positif... qui s'énoncera ainsi : A l'intérieur de son territoire et pour ses citoyens, chaque Etat réglera les affaires religieuses et morales par une loi propre; néanmoins dans tout le territoire de la Communauté d'Etats sera permis aux citoyens de chaque Etat-membre l'exercice de ses croyances et de ses propres pratiques éthiques et religieuses, pour autant que celles-ci ne contreviennent pas aux lois pénales de l'Etat où ils séjournent.

» Pour le juriste, l'homme politique et l'Etat catholiques, surgit ici la question : Peut-on donner son consentement à un tel règlement, pour entrer dans la Communauté des peuples et y rester?

» Or, relativement aux intérêts religieux et moraux se pose un double problème : Le premier concerne la vérité objective et l'obligation de la conscience envers ce qui est objectivement vrai et bon; le second regarde l'attitude effective de la Communauté des peuples envers chaque Etat souverain et de celui-ci envers la Communauté des peuples dans les choses de la religion et de la moralité. Le premier peut difficilement faire l'objet d'une discussion et d'un règlement entre les divers Etats et leur Communauté, spécialement dans le cas d'une pluralité de confessions religieuses au sein de la Communauté elle-même. Le second problème au contraire peut être des plus importants et des plus urgents. »

5. *Comment définir une formule de tolérance en vue du bien supérieur de la Communauté d'Etats?*

« Or voici la direction à suivre pour répondre correctement au second problème. Avant tout, il faut affirmer clairement qu'aucune autorité humaine, aucun Etat, aucune Communauté d'Etats, quel que soit leur caractère religieux, ne peuvent donner un mandat positif ou une autorisation positive pour enseigner ou faire ce qui serait contraire à la vérité religieuse ou au bien moral. Un mandat ou une autorisation de ce genre n'aurait pas force obligatoire et resterait inefficace. Aucune autorité ne pourrait les donner, parce qu'il est contre nature d'obliger l'esprit et la volonté de l'homme à l'erreur et au mal ou de considérer l'une et l'autre comme choses indifférentes. Dieu lui-même ne pourrait donner un tel mandat positif ou une telle autorisation positive, parce que ce serait en contradiction avec Son absolue vérité et sainteté.

» Une autre question essentiellement différente est celle de savoir si dans une communauté d'Etats, du moins en des circonstances déterminées, on pourrait établir comme règle que le libre exercice d'une croyance et d'une pratique religieuse ou morale, qui sont en vigueur dans un des Etats-membres, ne soit pas empêché dans le territoire entier de la Communauté par le moyen de lois ou de décrets coercitifs de l'Etat. En d'autres termes, on demande si le fait de « ne pas empêcher », ou de tolérer, est en ces circonstances permis et si, partant, la répression positive n'est pas toujours un devoir.

» Nous avons tantôt invoqué l'autorité de Dieu. Dieu peut-il, bien qu'il lui soit possible et facile de réprimer l'erreur et la déviation morale, peut-il choisir en certains cas de « ne pas empêcher », sans contredire Son infinie perfection?

Peut-il se faire, *en des circonstances déterminées,* qu'il ne donne aux hommes aucun commandement, qu'il n'impose aucun devoir, ne donne même aucun droit d'empêcher ou de réprimer ce qui est erroné et faux? Un regard jeté sur la réalité impose une réponse affirmative. La réalité montre que l'erreur et le péché se trouvent dans le monde en abondance. Dieu les réprouve, et pourtant les laisse exister.

» De là l'affirmation : L'erreur religieuse et morale doit être toujours empêchée quand c'est possible, parce qu'en soi il est immoral de les tolérer — ne peut valoir *dans un sens absolu et inconditionné.* D'autre part, Dieu n'a même pas donné, à l'autorité humaine, un tel précepte absolu et universel, ni dans le domaine de la foi ni dans celui de la morale. Ni la commune conviction des hommes, ni la conscience chrétienne, ni les sources de la Révélation, ni la pratique de l'Eglise ne connaissent un tel précepte. Pour ne rien dire ici d'autres textes de la Sainte Ecriture qui se réfèrent à cette question, le Christ dans la parabole de la zizanie a donné l'avertissement suivant : Laissez croître dans le champ du monde la zizanie en même temps que le bon grain à cause du froment (cfr Matth., XIII, 24-30). Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut être, par conséquent, une norme ultime d'action. Il doit être subordonné à des règles *plus hautes et plus générales,* lesquelles *en certaines circonstances* permettent, et même font peut-être découvrir comme le parti le meilleur celui de ne pas empêcher l'erreur, pour promouvoir un *bien plus grand.*

» Par là s'éclairent les deux principes, d'où il faut déduire dans les cas concrets la réponse à la très grave question de l'attitude à prendre par le juriste, l'homme politique, l'Etat souverain catholiques en face d'une formule de tolérance religieuse et morale telle qu'elle a été indiquée et destinée à la Communauté des Etats. D'abord : Ce qui ne répond pas à la vérité et à la règle morale, n'a objectivement aucun droit ni à l'existence, ni à la diffusion, ni à l'activité. Secondement : Le fait de ne pas empêcher par le moyen de lois publiques et de mesures coercitives peut néanmoins se justifier dans l'intérêt d'un bien supérieur et plus vaste.

» Cette condition donc se vérifie-t-elle dans le cas concret — c'est là la « question de fait » — c'est avant tout l'homme d'Etat catholique qui doit en juger lui-même. Dans sa décision, il se laissera guider par les conséquences dommageables qui naissent de la tolérance, comparées à celles qui, grâce à l'acceptation de la formule de tolérance, se trouveront épargnées à la Communauté des Etats; par le bien donc qui selon de sages prévisions en pourra dériver sur la communauté elle-même comme telle et, indirectement, sur l'Etat qui en est membre. Pour ce qui touche le domaine religieux et moral, il demandera aussi le jugement de l'Eglise. Et pour se prononcer de sa part, dans de telles questions décisives qui touchent à la vie internationale, est seul compétent en dernière instance Celui à qui le Christ a confié la direction de toute l'Eglise, le Pontife Romain. »

6. *L'Eglise communauté universelle résout les mêmes problèmes avec les mêmes principes.*

« L'institution d'une Communauté de peuples, telle qu'elle a été aujourd'hui en partie réalisée, mais que l'on tend à réaliser et à consolider à un degré plus élevé et plus parfait, est une montée du bas vers le haut, c'est-à-dire d'une pluralité d'Etats souverains vers l'unité plus haute.

» L'Eglise du Christ, en vertu du mandat de son divin Fondateur, a une mission universelle semblable. Elle doit accueillir en elle et réunir en une unité religieuse les hommes de tous les peuples et de tous les temps. Mais ici la direction est en un certain sens contraire : elle va du haut vers le bas. Dans la Communauté des peuples, dont Nous parlions précédemment, l'unité supérieure juridique était ou est encore à créer. Dans l'Eglise, la communauté juridique avec sa fin universelle, sa constitution, ses pouvoirs et ceux qui en sont revêtus, est déjà

établie depuis le début par la volonté et l'institution du Christ lui-même. La tâche de cette communauté universelle dès les débuts est de s'incorporer autant que possible tous les hommes et toutes les nations (cfr Matth., XXVIII, 19), et par là de les gagner entièrement à la vérité et à la grâce de Jésus-Christ.

» L'Eglise dans l'accomplissement de cette mission s'est trouvée toujours et se trouve encore aujourd'hui dans une large mesure en face des mêmes problèmes que doit vaincre le fonctionnement d'une Communauté d'Etats souverains; seulement elle les sent de façon encore plus vive, parce qu'elle est liée à l'objet de sa mission, déterminé par son Fondateur lui-même, objet qui pénètre jusque dans la profondeur de l'esprit et du cœur humains. Dans cet état de choses, les conflits sont inévitables et l'histoire démontre qu'il y en a toujours eu, qu'il y en a aujourd'hui et que, selon la parole du Seigneur il y en aura jusqu'à la fin des temps. Car l'Eglise en vertu de sa mission s'est trouvée et se trouve en face d'hommes et de peuples d'une merveilleuse culture et d'autres d'une inculture à peine compréhensible et de tous les degrés intermédiaires possibles... de peuples qui n'ont jamais appartenu à l'Eglise et d'autres qui se sont séparés de sa communion. L'Eglise doit vivre parmi eux et avec eux; elle ne peut jamais en face d'aucun se dire « non intéressée ». Le mandat imposé par son divin Fondateur lui rend impossible de suivre la règle du « laisser passer, laisser faire ». Elle a le devoir d'enseigner et d'éduquer avec toute l'inflexibilité du vrai et du bien; et avec cette obligation absolue elle doit demeurer et travailler parmi des hommes et des communautés qui pensent de manières complètement différentes.

» Revenons maintenant toutefois aux deux propositions mentionnées ci-avant : et en premier lieu à celle du refus inconditionné de tout ce qui est faux du point de vue religieux et mauvais moralement. Sur ce point, il n'y a jamais eu et il n'y a pour l'Eglise aucune hésitation, aucune transaction, ni en théorie ni en pratique. Son attitude n'a pas changé au cours de l'histoire et ne peut changer quand, n'importe où et sous les formes les plus variées, elle est placée devant l'alternative : ou l'encens aux idoles, ou le sang pour le Christ. Le lieu où vous vous trouvez en ce moment, la *Rome éternelle,* par les restes d'une grandeur qui a passé et les glorieux souvenirs de ses martyrs, est le témoignage le plus éloquent de la réponse de l'Eglise...

» Quant à la seconde proposition, c'est-à-dire à la tolérance, dans des circonstances déterminées, même en des cas où à la rigueur on pourrait procéder à la répression, l'Eglise — déjà par égard pour ceux qui en bonne conscience (sans doute erronée, mais par ignorance invincible) sont d'opinion différente — s'est sentie invitée à agir et a agi selon cette tolérance, après que, sous Constantin le Grand et les autres Empereurs chrétiens, elle devint Eglise d'Etat; cela, toujours pour des motifs plus hauts et plus importants; ainsi fait-elle aujourd'hui, et dans l'avenir encore elle se retrouvera dans la même nécessité. Dans ces cas particuliers, l'attitude de l'Eglise est déterminée par la protection et la considération du *bonum commune,* d'une part du bien commun de l'Eglise et de l'Etat en chacun des Etats, et d'autre part, du *bonum commune* de l'Eglise universelle, du règne de Dieu dans le monde entier. Quand elle compare le pour et le contre de la « quaestio facti », l'Eglise n'a point d'autres normes à appliquer que celles que Nous avons indiquées pour le juriste et l'homme d'Etat catholiques aussi en ce qui concerne la dernière et suprême instance. »

7. *Les mêmes principes expliquent l'attitude de l'Eglise dans les accords,* que le Saint-Siège conclut avec les Etats souverains (concordats, traités, conventions, *Modus vivendi,* etc.). « Les concordats sont pour elle une expression de la collaboration entre l'Eglise et l'Etat. En principe, ou en thèse, elle ne peut approuver la complète séparation des deux Pouvoirs ». S'assurant ainsi « une situation stable de droit et de fait » et « l'indépendance pour sa divine mission », l'Eglise peut avoir simplement en vue de prévenir des discussions et des conflits.

Elle s'engage, mais « son sentiment intime... peut être variable : ...il peut signifier une approbation expresse, mais il peut aussi ne dire qu'une tolérance, selon les deux principes qui sont la norme pour la communauté de vie de l'Eglise ou de ses fidèles avec les Puissances et les hommes d'autre croyance ».

Conclusion : *Le Pape exprime sa confiance dans la Communauté internationale*, qu'elle puisse « écarter tout péril de guerre et établir la paix... et garantir partout à l'Eglise la voie libre, pour lui permettre de fonder dans les esprits et dans les cœurs, dans la pensée et dans l'action, le Règne de Celui qui est le Rédempteur, le Législateur, le Juge, le Seigneur du monde, Jésus-Christ, Dieu qui est au-dessus de toutes choses et béni dans les siècles (*Rom.*, IX, 5) ».

René CARPENTIER, S. J.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de l'ouvrage de C. Muller, « L'encyclique « Humani generis » et les problèmes scientifiques ». — (Décret des 2-14 décembre 1953. — *L'Osservatore Romano*, 6 janvier 1954).

L'opuscule de 34 pages de M. l'abbé C. Muller reprend le texte d'un article de revue paru antérieurement. En traitant de l'évolution et de l'origine de l'homme d'un point de vue surtout scientifique, il n'a pas tenu assez compte, selon *L'Osservatore Romano* du 6 janvier 1954, de l'enseignement du magistère ordinaire de l'Eglise.

Condamnation de l'ouvrage de B. Scheilhelbauer, « Die Johannis Freimaurerei ». — (Décret des 5-16 janvier 1954. — *L'Osservatore Romano*, 17, 18, 19 janvier 1954).

Ce livre, publié à Vienne en 1953, Verlag O. Kerry, se présente lui-même comme un essai d'initiation aux principes de la franc-maçonnerie johannique autrichienne. L'auteur est le grand-maître de cette maçonnerie. Certains étaient portés à penser que cette secte maçonnique ne tombait pas sous la censure prévue au c. 2335. La doctrine exposée dans cet ouvrage montre bien le contraire.

La fin immédiate de cette maçonnerie est de conduire ses adhérents à la « gnose », qui est la seule façon de connaître l'Etre divin et qui seule résoud la contradiction existant entre la foi et la science. Le dogme principal en est le panthéisme, puisque seulement en cette doctrine l'homme acquiert la connaissance de l'identité de son être avec l'être divin.

La maçonnerie doit donc promouvoir la tolérance dogmatique puisqu'aucune société religieuse, pas même l'Eglise catholique, ne possède toute la vérité. Pour tout maçon, même catholique, la propre religion et le propre culte peuvent ouvrir la voie à l'intuition gnostique de la divinité. Dès lors la maçonnerie peut tolérer toutes les religions, la catholique comme les autres. E. B.

S. PENITENCERIE

Doutes sur les indulgences de l'Année mariale (Réponse du 18 décembre 1953 à S. E. Mgr l'évêque de Gand).

Par rescrit du 18 décembre 1953, 9782/53, la S. Pénitencerie a répondu à plusieurs questions qui lui avaient été posées par S. E. Mgr Calewaert, évêque de

Gand au sujet des faveurs concédées pour l'Année mariale par le décret du 11 novembre 1953 [1].

1) Le « temple » consacré à la S. Vierge où l'on peut gagner une indulgence *toties quoties* à certains jours de fête de Notre-Dame (n. I du décret) ne peut s'entendre d'un oratoire semi-public (comme sont ceux des communautés religieuses).

2) En conséquence, en faveur des moniales qui n'ont ni église, ni oratoire public, il faut recourir au c. 935 pour leur procurer le bénéfice de cette indulgence. Nous commenterons ci-dessous cette réponse.

3) Le n. VI du décret débute ainsi : « Ubi peculiare sanctuarium habetur in quo Deipara Virgo Maria singularissima pietate colitur et ad quod perigrinantium multitudines e dissitis etiam locis pie se conferre solent... ».

Plusieurs questions avaient été posées :

a) Le sanctuaire pourrait-il être, par exemple, une reproduction de la grotte de Lourdes? Non, répond la Pénitencerie, il faut que ce soit un oratoire public.

b) Suffit-il qu'on y vienne fréquemment de nombreuses paroisses de la région ou faut-il exiger que l'on y vienne de loin? La réponse est négative à la première partie et affirmative à la seconde, à savoir il est requis que des pèlerinages lointains s'organisent généralement à ce sanctuaire célèbre.

4) Pour les malades, les prisonniers et autres personnes empêchées, on pourra faire usage du c. 935.

Ce canon accorde au confesseur le pouvoir de commuer en d'autres œuvres celles qui sont requises pour gagner les indulgences et cela en faveur des personnes empêchées de remplir les conditions prescrites. Une réponse de la Commission d'interprétation en date du 19 janvier 1940 [2] a reconnu que ce pouvoir de commutation valait même dans le cas où la visite d'une église déterminée est requise pour les indulgences *toties quoties* et de la Portioncule. Ce qui est précisément le cas dans le n. I du décret, nous le disions tantôt. Comme il ne s'agit pas ici de l'indulgence du jubilé, la commutation peut se faire par un confesseur en dehors du sacrement de la pénitence.

Diverses prières ou, mieux encore, la visite d'une autre église ou de leur oratoire de communauté pour les religieuses, seront la matière de la commutation, sans omettre pour autant les autres conditions de l'indulgence dont l'observation est possible.

E. Bergh, S. J.

1. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 696; *N.R.Th.*, 1954, p. 82-84.
2. *A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 62; *N.R.Th.*, 1940, p. 453.

Bibliographie

THEOLOGIE

G. F. Van Ackeren, S. J. — *Sacra Doctrina.* The subject of the first question of the Summa theologica of St Thomas Aquinas. Rome, Officium libri catholici, 1952, 25 × 18 cm., 135 p.

Cette thèse de doctorat, présentée à l'Université Grégorienne, étudie le concept de « Sacra doctrina » dans la première question de la Somme théologique de saint Thomas. Après avoir recensé les opinions des commentateurs anciens ou modernes : Cajetan, Sylvius, Jean de S. Thomas, Chenu, Bonnefoy, Congar et quelques autres, l'auteur analyse la notion de « doctrina » dans les œuvres de S. Thomas avant de déterminer le sens de « sacra doctrina » dans la Somme. Elle désigne, selon lui, moins une doctrine objective, systématiquement élaborée, qu'un enseignement (actif) de la doctrine du salut. Cette interprétation nouvelle, qui ne détruit pas sans doute l'ancienne mais la complète, devrait être appuyée, comme le remarque le P. Congar dans la préface de l'ouvrage, par une étude plus approfondie de l'économie totale de l'enseignement chrétien selon S. Thomas. Pour limitée qu'elle soit, l'enquête de l'auteur ouvre des horizons sur ce que devrait être l'enseignement théologique contemporain, s'il veut retrouver quelque chose de cet élan et de ces qualités — unité organique et intense échange intellectuel entre maîtres et élèves — qui furent l'apanage de l'enseignement médiéval en son âge d'or. G. Dejaifve, S. J.

L. Ott. — *Grundriss der katholischen Dogmatik.* Coll. Herders Theologische Lehrbücher. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 23 × 15 cm., xx-584 p. Prix : broché, 24 marks ; relié, 32 marks.

Cette esquisse d'une Dogmatique, destinée à remplacer le Précis bien connu de Bartmann, se recommande par sa clarté, son information et l'excellente présentation typographique des matières. L'auteur, qui est professeur à l'Université d'Eichstätt et fut l'élève de Mgr Grabmann, y révèle un souci tout scientifique de précision et de documentation, hérité sans doute à l'école d'un tel maître. Une bibliographie choisie et tenue à jour jusqu'en 1952 précède chaque traité et de nombreuses références aux meilleurs travaux complètent chaque thèse. La doctrine du magistère y occupe une place de choix ; sans doute, pourra-t-on contester çà et là certaines qualifications (en général, elles pèchent plutôt par défaut que par excès, contrairement à l'usage des manuels) et déplorer l'extrême simplification de certaines doctrines ; mais ces quelques imperfections, inévitables en une œuvre synthétique de cette importance, n'enlèvent rien aux qualités d'un ouvrage qui, il faut l'espérer, aura, comme le précis qu'il remplace, les honneurs d'une traduction française. G. Dejaifve, S. J.

O. Cullmann. — *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1954, 23 × 15 cm., 56 p. Prix : 5 frs.

M. Cullmann reproduit en cette brochure deux articles importants sur le problème de la Tradition, parus l'un : « Paradosis et Kyrios », dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse,* t. XXX, 1950, p. 12-30, l'autre : « Ecriture et Tradition », dans *Dieu vivant,* n° 23, p. 47 sq. Ces articles sont munis de notes complémentaires en réponse aux objections faites par le P. Daniélou à son second article (*Dieu vivant,* n° 24, p. 107 sq.). Après avoir montré la rela-

tion interne entre la *Paradosis* néotestamentaire et le Seigneur (à propos de *I Cor.*, XI, 23) et la garantie divine qu'elle en reçoit en regard de la notion rabbinique de « traditions », il en prouve le caractère normatif pour toute tradition ecclésiastique ultérieure et son identité avec le livre du Nouveau Testament, manifestée par le fait de la fixation du Canon des Ecritures.

Pour rapprochées que soient, en bien des points, les vues de M. Cullmann de la conception catholique, il subsiste assurément une différence essentielle concernant la notion de l'apostolat, de sa succession et du rôle précis du Magistère de l'Eglise, tous points qui ne pourront que mieux être élucidés par une étude de la notion biblique de Révélation.

Peut-être, M. Cullmann, en réformé fidèle à la Parole de Dieu et à sa transcendance unique, n'a-t-il tant de griefs contre le rôle du Magistère ecclésiastique que parce qu'il y voit compromis le caractère *objectif* de la Parole divine. Ce point nous le soulignons fortement avec lui sans toutefois identifier Révélation et Ecriture. Pour nous, catholiques, la Révélation vivante de Dieu, qui a son plérôme dans le Christ, transmise par le témoignage unique des Apôtres, est confiée à l'Eglise et c'est dans sa conscience qu'on la rejoint, bien qu'elle ne se confonde pas avec elle, mais reste objet en soi. De cette Révélation divine, le Magistère, fonction d'Eglise, n'est que l'*interprète authentique* et non, comme les Apôtres, le témoin normatif.

En dépit de ses efforts, M. Cullmann ne parvient pas à valoriser, comme il se doit, la fonction des apôtres, conformément à l'Ecriture, et il opère dans leur mission de « fondés de pouvoirs » une réduction préjudiciable qui ne répond pas au témoignage conjoint de l'Ecriture même et de la Tradition. Espérons que sur ce point, une étude de la période patristique pour laquelle nos frères réformés manifestent un intérêt nouveau les amènera à rapprocher leurs conceptions des nôtres.

G. Dejaifve, S. J.

Ch. JOURNET. — *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique.* Coll. Sagesse et cultures. Paris, Alsatia, 1953, 22 × 15 cm., 154 p.

Le livre que Mgr Journet consacre à la Primauté de Pierre a été écrit à l'occasion du livre de M. Cullmann, mais n'en constitue pas, à proprement parler, une critique, comme l'auteur l'avoue lui-même dans son introduction (p. 14-15). Plus qu'un dialogue, il représente donc une mise au point de la question débattue; les positions de l'adversaire n'y sont rappelées, avec fidélité d'ailleurs et objectivité, que pour mieux mettre en lumière l'enseignement catholique. Mgr Journet a très bien vu que pour le présenter, cet enseignement, il fallait au préalable élever le débat et le situer au niveau de la notion de Tradition et de la conception liminaire du « temps du salut », toutes questions afférentes à l'ecclésiologie et que l'auteur rappelle succinctement avant d'aborder le thème de la Primauté de Pierre et de ses successeurs.

L'auteur le traite avec pertinence; en renvoyant d'ailleurs fréquemment son lecteur aux doctes ouvrages qu'il a déjà publiés; il est à regretter toutefois que lorsqu'il en rend raison, il ne distingue pas assez nettement les points essentiels de la doctrine catholique de toute explication théologique subséquente. Un lecteur protestant — et même catholique — se trouvera quelque peu embarrassé de voir ainsi l'Ecriture interprétée à la lumière d'une théologie si élaborée, fût-ce celle de Cajetan, pour lequel l'auteur ne cache pas sa prédilection. On contestera aussi la justesse de certaines distinctions p. ex. lorsque l'auteur concède à Pierre un privilège « transapostolique » (p. 75), comme si le Premier Apôtre et son successeur avaient un pouvoir différent (de nature) du pouvoir apostolique et non pas simplement sa plénitude (Rome n'est-elle pas le Siège apostolique par excellence?) ou comme si les évêques n'étaient que les brebis du Premier Pasteur et non pas ses Frères, collégialement unis et soumis à lui, ayant part à sa sollicitude et à ses pouvoirs.

Quoi qu'il en soit de sa méthode et de sa terminologie, on ne peut que louer le bien-fondé des critiques faites à M. Cullmann et souhaiter que ces discussions se poursuivent loyalement pour le seul triomphe de la vérité du Christ.

G. Dejaifve, S. J.

J. Ludwig. — *Die Primaworte Mt XVI, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese.* Coll. Neutestamentliche Abhandlungen, XIX, 4. Munster, Aschendorff, 1952, 24 × 16 cm., VIII-112 p. Prix : 7,50 marks.

La thèse de doctorat de M. J. Ludwig sur l'exégèse patristique, grecque et latine, du texte de Matthieu XVI, 18-19 comble une lacune : aucun ouvrage d'ensemble, à notre connaissance, n'existait à ce propos ou n'avait été entrepris avec cette acribie et cette parfaite objectivité qui caractérisent la science théologique allemande. Tous les écrivains ecclésiastiques qui ont fait mention du texte, de S. Justin à S. Grégoire le Grand pour l'Occident, à S. Jean Damascène pour l'Orient, font l'objet d'une courte monographie qui s'attache à interpréter les textes qu'ils nous ont laissés à la lumière de leur théologie et des intentions qui les inspiraient. Il n'est aucun ecclésiologue catholique qui ne soit conscient du fait que la doctrine du primat dans les premiers siècles a été plus vécue par la foi de l'Eglise que théologiquement déterminée ou exégétiquement fondée. L'influence d'Origène a freiné pour une part et pour une période assez longue la découverte du sens littéral du texte; on sait d'ailleurs que les Pères, même en Occident, abordaient l'Ecriture avec des préoccupations pastorales (lutte contre les hérétiques, surtout Ariens) qui commandaient le sens de leur exégèse : dans notre texte, ils ont lu plus souvent la divinité du Christ et la nécessité de la foi qu'une reconnaissance des prérogatives de Pierre. Néanmoins, depuis le Pape Etienne, les controverses sur la succession apostolique et l'unité de l'Eglise inclineront peu à peu la théologie occidentale vers une interprétation de la fonction de Pierre qui seule rend pleinement justice au texte; elle ne deviendra toutefois unanime et classique qu'avec saint Léon; seul, l'Orient, en dépit de sa reconnaissance pratique, mais alternative, du primat du Pape, ne l'étayera jamais sur le texte de saint Matthieu; avec l'influence persistante d'Origène, celle des Antiochiens ne fut pas sans doute étrangère à ces réticences, comme l'insinue à plusieurs reprises l'auteur. Il est à regretter qu'après un déblaiement aussi consciencieux des sources, l'auteur n'ait pas songé à reprendre synthétiquement cette histoire et à l'éclairer à la lumière des conjonctures politico-religieuses et des grands courants de la théologie patristique. Seule, la mort, survenue en 1949, l'en a sans doute empêché; c'est elle aussi qui explique l'état d'inachèvement où se présente cette thèse, sans bibliographie générale ou registre onomastique. Telle quelle néanmoins, elle rendra grand service aux théologiens qui y puiseront une leçon de probité intellectuelle et y poursuivront l'étude du développement d'un dogme dont l'acceptation par les diverses communautés chrétiennes paraît aujourd'hui une des tâches importantes de la théologie oecuménique catholique. G. Dejaifve, S. J.

O. Karrer. — *Um die Einheit der Christen.* Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oskar Cullmann, Hans von Campenhausen. Francfort s/M., J. Knecht, 1953, 21 × 13 cm., 228 p. Prix : 8,80 marks.

En cet ouvrage, M. Otto Karrer soumet à la critique trois interprétations protestantes de la Hiérarchie et du Primat : celles de E. Brunner dans son livre « Missverständnis der Kirche » (1951), de H. v. Campenhausen « Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten » (1953), ensuite le livre sur « Pierre » de M. Cullmann (1951).

Il ne s'arrête guère aux deux premières, celle de Brunner prônant la vieille conception charismatique, en dépit des travaux si nombreux et, pour une large part, décisifs de l'exégèse protestante contemporaine, qui ont fait bon marché de la thèse unilatérale de R. Sohm; celle de v. Campenhausen, apparentée à celle de Holl, distinguant deux organisations ecclésiastiques, du moins au début, celle des judéo-chrétiens et celle de Paul; l'auteur n'a pas de peine à en montrer le caractère artificiel, tout en soulignant néanmoins les mérites positifs de l'enquête très poussée qui prétend l'étayer.

C'est à M. Cullmann que l'auteur consacre plus de la moitié de son livre. A notre connaissance, c'est la meilleure critique, émanant d'un théologien catho-

lique, de ce livre désormais fameux. Les points principaux de la construction cullmannienne y sont discutés, pesés et au besoin réfutés par l'auteur, sur le fondement du témoignage néotestamentaire, éclairé par les travaux les plus récents de l'exégèse tant protestante que catholique : qu'il s'agisse de la cession du primat à Jacques, de la valeur du roman pseudo-clémentin, de la succession apostolique selon l'Ecriture, de la succession de Pierre et de ses modalités, l'auteur amène contre M. Cullmann des arguments sérieux et des précisions sur la doctrine catholique qui témoignent de sa parfaite maîtrise du sujet traité.

Nous souhaitons que cet ouvrage, auquel l'auteur ajoute quelques considérations fort judicieuses sur l'oecuménisme catholique et la vraie nature de la Hiérarchie selon la conception traditionnelle, connaisse une large diffusion et puisse être traduit en d'autres langues, en raison de la réelle valeur de son contenu et de l'expression équilibrée et nuancée que l'auteur a su lui donner.

G. Dejaifve, S. J.

I. Filograssi, S. J. — *De sanctissima Eucharistia.* Quaestiones dogmaticae selectae. Rome, Université Grégorienne, 5e édit., 1953, 23 × 15 cm., 464 p. Prix : 1.800 lires.

Comme le dit très bien son titre, ce manuel ne prétend point toucher toutes les questions qui font d'habitude l'objet des traités sur l'Eucharistie. L'auteur a préféré, à combien juste raison, approfondir les aspects fondamentaux de ce traité. L'ouvrage débute par une soixantaine de pages de méthodologie générale, où sont examinés, à la lumière des documents récents du Magistère, la notion catholique de la tradition, ses relations avec le Magistère, l'immutabilité et le progrès du dogme, le rôle de la liturgie et des arguments théologiques dans ce progrès, les critères d'interprétation des documents de la tradition, enfin l'enseignement non infaillible du Magistère. S'ouvre ensuite le traité *de Eucharistia* proprement dit, divisé en trois parties : la présence réelle, l'Eucharistie comme sacrifice et comme sacrement. La première partie comporte une étude fouillée des textes fondamentaux sur la présence réelle (S. Jean, les Synoptiques et S. Paul, les Pères des cinq premiers siècles), l'étude dogmatique et théologique de la transsubstantiation et de la manière dont le Christ est présent sous les Saintes Espèces. Trois questions se partagent de même la deuxième partie : l'existence du sacrifice eucharistique, ses constituants, enfin l'examen des diverses théories (y compris la théorie mystérique) sur l'essence de ce sacrifice. Plus brève, la troisième partie étudie le caractère sacramentel de l'Eucharistie, les fruits de sa réception et la place de ce sacrement dans l'ensemble de l'économie sacramentelle. L'on pourra n'être point d'accord avec l'auteur sur telle ou telle de ses solutions (quoi d'étonnant en des matières aussi disputées, par exemple, que l'essence du sacrifice), mais on sera frappé en le lisant de sa riche information patristique et contemporaine et plus encore du sérieux, de la profondeur, nous dirions volontiers de la sagesse qui émanent de ces pages.

L. Renwart, S. J.

Dr J. van 't Westeinde. — *De moderne theologie over het misoffer.* Nimègue-Utrecht, Dekker & van de Vegt, 1953, 24 × 16 cm., xii-234 p. Prix : 8,90 flor.

En partant de la doctrine du Concile de Trente et de celle de l'épître aux Hébreux, l'auteur veut montrer qu'il faut admettre, entre le sacrifice de la Messe et celui de la Croix, une identité de l'acte sacrificiel. Il expose les théories de la Messe qui ont été émises ces vingt dernières années, en les répartissant en trois groupes : celui de Doronzo, qui cherche une explication de la Messe en dehors du contexte sacramentel ; celui de Vonier, qui veut à bon droit trouver dans la notion de sacrement la clé de la doctrine eucharistique, mais qui ne reconnaît pas dans la Messe la présence de l'action sacrificielle du Calvaire ; celui de Casel, qui y reconnaît cette présence. C'est dans cette dernière voie que l'auteur essaie de donner une solution au problème, bien qu'il critique Casel et les auteurs qui ont suivi la même orientation. Il les critique notamment parce qu'ils ne se sont pas strictement tenus au principe que l'oblation sacrificielle du Cal-

vaire, telle qu'elle a historiquement eu lieu, est identiquement présente dans la Messe d'une manière sacramentelle. Cette présence, il s'efforce de l'expliquer par la doctrine sacramentelle de la présence du Christ sous les espèces eucharistiques. De même que le Christ y est présent en une portion de l'espace mais non localement, il y est présent en un moment du temps mais non temporellement. Cela signifie que toute la durée du Christ, comme toute son étendue, est actuellement présente sous les espèces. En raison de cette présence, de mode sacramentel et intemporel, de toute la durée du Christ, l'oblation sacrificielle du Calvaire est effectivement présente sur l'autel. Cette identité d'oblation n'empêche d'ailleurs nullement que la Messe soit aussi le sacrifice de l'Eglise; car c'est le prêtre, au nom de l'Eglise, qui pose le signe sacramentel du sacrifice : l'unité du sacrifice du Christ et de celui de l'Eglise est l'unité de la chose signifiée et du signe.

Il faut louer l'esprit clair et méthodique de l'auteur, qui a réussi à présenter dans un bel ordre logique les théories contemporaines du sacrifice de la Messe, à mettre en relief leurs points essentiels, à les juger suivant des critères nettement définis. On le louera aussi d'avoir tenté une nouvelle solution et de contribuer ainsi à une meilleure compréhension du sacrifice de l'autel. Nous nous demandons néanmoins si l'on peut fonder, sur la doctrine du Concile de Trente ou sur l'épître aux Hébreux, le principe de l'identité de l'action sacrificielle, tel que l'entend l'auteur. Le Concile de Trente se borne à affirmer l'identité du prêtre et de la victime, et parle d'un mode différent d'oblation; l'épître aux Hébreux souligne que le sacrifice historique du Christ a eu lieu une fois pour toutes, ce qui exclut toute répétition historique de ce sacrifice et ce qui implique que la Messe est nécessairement relative à ce sacrifice. On ne peut en déduire, semble-t-il, une simple identité de l'action sacrificielle. En outre, si l'action sacrificielle du Calvaire est identiquement présente dans la Messe, pourquoi n'y est-elle pas présente, sous les signes sacramentels, comme action sanglante? L'auteur répond (p. 215) que le caractère sanglant de ce sacrifice n'est pas essentiel dans la signification du rite; mais les paroles de la Consécration paraissent se référer de la manière la plus nette à un sacrifice sanglant, et cette relation au sacrifice sanglant de la Croix est essentielle dans ces paroles. Si l'on veut faire de cette relation une identité, on devrait dire que l'immolation sanglante est identiquement présente dans la Messe. D'autre part, en faisant appel à la durée totale du Christ, présente sous les espèces, l'auteur n'explique pas pourquoi c'est seulement un moment spécial de cette durée, l'oblation du Calvaire, qui est rendu présent. Enfin, il affirme que la durée totale du Christ n'est plus actuelle pour lui, pour le Christ céleste, mais qu'elle est actuelle pour nous, sous les apparences sacramentelles. Pour le Christ céleste, l'acte sacrificiel est passé, mais pour nous la Messe le rend actuel. Il nous semble difficile d'admettre une supériorité d'actualité de la présence du Christ sacrifié dans la Messe sur la présence de sa durée au ciel. Si la Messe ne tire pas l'actualité de la présence du Christ, de l'actualité possédée par le Christ céleste, de quelle source la tirera-t-elle? N'est-ce pas le Christ glorieux qui est source d'efficacité des sacrements, et comment pourrait-il communiquer une actualité de sa durée totale qu'il ne possède pas lui-même? Ne faudrait-il pas tenir compte, dans l'explication de la Messe, d'un principe certainement affirmé dans l'épître aux Hébreux, le sacerdoce éternel du Christ? On ne s'étonnera pas que dans un domaine aussi controversé l'ouvrage du Dr J. van 't Westeinde puisse offrir matière à discussion; cela n'infirme pas la valeur de cet ouvrage; bien au contraire, cela en montre l'intérêt et l'importance. L'auteur mérite de vives félicitations pour une œuvre aussi lucide et aussi bien documentée. J. Galot, S. J.

A. Mostaza Rodriguez. — *El Problema del Ministro Extraordinario de la Confirmación.* Estudio histórico-teológico-canónico. Salamanque, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « San Raimundo de Peñafort », 1952, 26 × 18 cm., xx-386 p.

Le présent ouvrage — l'auteur nous en avertit — est une refonte de deux thèses doctorales présentées, l'une à la Faculté de Théologie de l'Université Pontificale de Comillas (Santander), l'autre à la Faculté de Droit de l'Université

Centrale de Madrid. M. Mostaza, laissant de côté la méthode spéculative — « employée par les Scolastiques avec peu de succès dans ce domaine » (p. 4) — suit de préférence la voie historique. C'est dans les documents de la tradition, chez les théologiens et les canonistes qu'il cherche la solution au problème dont voici les termes généraux : Depuis le XVIII[e] siècle, les théologiens et les canonistes affirment à l'unanimité que le prêtre, spécialement délégué par le Pape, peut conférer le sacrement de la Confirmation, opinion sanctionnée par la pratique du Saint-Siège dans ces derniers siècles, par le Droit Canon (c. 782) et par les récents Décrets *Spiritus Sancti Munera* et *Post Latum* des Congrégations des Sacrements et de la Propagation de la Foi (*A.A.S.*, 1946, p. 349-54; 1948, p. 41). Dès lors, deux questions se posent : Comment est-il possible à l'Eglise d'enlever aux simples prêtres le pouvoir de confirmer, ou de leur en interdire l'exercice, s'il procède de leur ordination ou par droit divin? Comment, s'ils ne l'ont pas par leur ordination, peuvent-ils le recevoir moyennant la délégation pontificale, c'est-à-dire extra-sacramentellement, puisque, selon l'opinion commune des auteurs, ce pouvoir relève de la « potestas ordinis » ?

L'auteur divise son travail en trois parties : le ministre de la Confirmation avant le Concile de Trente (pp. 7-180); le ministre de la Confirmation selon le Concile de Trente (pp. 181-238); le ministre de la Confirmation après le Concile de Trente (pp. 239-374).

L'auteur conclut que ni la Sainte Ecriture, ni la tradition, ni le consentement des théologiens et des canonistes ne montrent clairement que les évêques soient les seuls ministres de la Confirmation institués par Jésus-Christ. Le pouvoir qu'ont les prêtres d'administrer la Confirmation « de se et vi ordinationis » semble établi par les témoignages des Pères, la teneur des anciens décrets, l'ancienne pratique des églises occidentales et orientales, et la concession de S. Grégoire-le-Grand. L'opinion contraire d'une grande majorité des théologiens et des canonistes ne doit pas nous effrayer puisqu'ils ignoraient la pratique primitive et se sont laissés tromper par la fausse décrétale du Pseudo-Eusèbe. Quant à la nécessité de la délégation du Pape pour la validité de la Confirmation administrée par les simples prêtres, il ne semble pas y avoir d'autres arguments définitifs que les documents du magistère ordinaire de l'Eglise : la lettre « Ex quo » de Pie X, le canon 782, § 3 et 4 du Code de Droit Canon, les Décrets récents. La seule solution acceptable pour harmoniser le pouvoir des prêtres « de se et vi ordinationis » avec la nécessité de la délégation pontificale « ad validitatem », se trouverait, selon l'auteur, dans un pouvoir de l'Eglise analogue à celui qu'elle a, selon plusieurs auteurs contemporains, pour déterminer la matière et la forme de certains sacrements, ou pour établir les empêchements diriments du mariage.

Un index onomastique aurait été un précieux complément de l'ouvrage. Mais nous ne nous en réjouirons pas moins de ce que M. Mostaza ait mis à la portée des théologiens et des canonistes les fruits de son intéressant et patient travail.

J. Mendoza, S. J.

Essai sur Dieu, l'homme et l'univers, publié sous la direction de J. de Bivort de la Saudée. Nouv. édit. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 22 × 15 cm., x-618 p.

Nous avons vivement loué la précédente édition de cet ouvrage (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 1096). La présente édition s'est enrichie de deux nouveaux chapitres : le premier sur l'origine de l'homme selon le Livre de la Genèse, par E. C. Messenger; le second, du P. Yves J. M. Congar, sur le problème du mal. Les autres chapitres ont été revus; çà et là des améliorations ont été apportées, et la bibliographie a été mise à jour. Ainsi perfectionné cet « Essai sur Dieu, l'homme et l'univers » rendra les plus grands services aux prêtres et aux laïques.

J. Delcuve, S. J.

Ch. E. Raven. — *Science and the christian Man.* Londres, S.C.M. Press, 1952, 19 × 13 cm., 60 p. Prix : 4/6 sh.

Le chanoine anglican Ch. Raven publie en cette brochure une série de con-

férences religieuses données à la B.B.C. sur les rapports entre Science et Foi. Leur nature a bien changé depuis le début du siècle et l'auteur n'a pas de peine à montrer combien les principaux dogmes chrétiens sont conciliables avec les exigences d'un esprit formé par la science moderne. Il le prouve en particulier à propos du fait religieux, du Christ et de la Trinité, de la Création et de l'Histoire.

Un catholique trouvera que les interprétations apportées sur le péché originel, la Résurrection du Christ, les miracles ont un fort relent de modernisme et affadissent la Vérité révélée. Cette concession anglicane à une « théologie des lumières » n'empêche pas néanmoins une foi profonde, meilleure que les formules et que l'on sent percer dans les conférences sous la sérénité des affirmations de l'auteur.

G. Dejaifve, S. J.

THEOLOGIE HISTORIQUE

F. X. Murphy, C.ss.R. — *A Monument to saint Jerome.* Essays on some aspects of his life, works and influence. Foreword by Cardinal Tisserant. New-York, Sheed and Ward, 1952, 21 × 14 cm., XVI-296 p. Prix : 4,50 $.

Ce volume de Mélanges consacrés à S. Jérôme aurait voulu commémorer le seizième centenaire de sa naissance, fixée avec le plus de vraisemblance, par la critique, en 347. Les conséquences de la guerre n'en permirent pas la parution à la date souhaitée. Saint Jérôme, personnalité très vivante, très dynamique, aux talents et aux traits multiples, avait de quoi attirer les érudits. Les dix contributions de ce volume l'ont heureusement campé dans dix attitudes familières et qui n'étonneront personne. Qui ne sait que saint Jérôme fut un ermite irascible? le roi des exégètes? un historien dont on ne peut dédaigner le témoignage? un directeur spirituel avisé? et surtout un humaniste aussi averti qu'incorrigible? Ces aspects de la personnalité de saint Jérôme et plusieurs autres encore (saint Jérôme et la pensée grecque; saint Jérôme et les barbares; saint Jérôme et le canon de l'Ecriture, etc.) ont tenté la plume de dix de ses amis comme le P. Cavallera, l'auteur de la meilleure biographie que nous possédions actuellement de saint Jérôme, ou le P. Murphy, ou le prof. Palanque dont les travaux sur le Bas-Empire romain font autorité. Ces petites études, très discrètes, faciles à lire, et qui n'ont aucune prétention révolutionnaire, seront lues avec profit par ceux qui désirent entrer en contact avec la personnalité à la fois attirante et un peu rébarbative du saint. De ces contributions nous nous plaisons surtout à noter celle (la plus originale à notre avis) de M. L. W. Laistner, *The Study of St Jérôme in the Early Middle Ages,* c'est-à-dire aux VIII[e] et IX[e] siècles principalement, époque où son influence littéraire et surtout exégétique s'est traduite par nombre de citations et d'allusions à sa personne et à son œuvre, et plus encore peut-être, par la multitude et la dispersion géographique des transcriptions manuscrites de ses ouvrages, dont font encore foi aujourd'hui de nombreux codices provenant des vieilles abbayes de Reichenau, Saint-Gall, Corbie, Lörsch et bien d'autres encore.

Ch. Martin, S. J.

A. Grillmeier, S. J. et H. Bacht, S. J. — *Das Konzil von Chalkedon.* Geschichte und Gegenwart. Bd. I. *Der Glaube von Chalkedon.* Bd. II. *Entscheidung um Chalkedon.* Wurzbourg, Echter-Verlag, 1951-1953, 23 × 15 cm., XVI-768 et XVI-968 p. Prix : 24 et 46 marks; en souscription pour les 3 tomes : brochés, 86 marks; reliés, 96 marks.

Le recenseur d'un ouvrage comme celui-ci éprouve un profond sentiment d'impuissance, pour ne pas dire de découragement, devant la tâche qu'il doit entreprendre. Les deux volumes publiés à ce jour (le troisième et dernier devant paraître incessamment) ne totalisent pas moins de 1.800 pages et 37 contributions. Dans l'intention initiale de ses éditeurs, les PP. Grillmeier et Bacht, de la

Theologische Facultät S. I. Sankt Georgen à Frankfurt, *Das Konzil von Chalkedon* devait être un mémorial élevé en l'honneur de ce concile à l'occasion de son quinzième centenaire. En fait, l'horizon s'est considérablement élargi ; car l'ouvrage constitue, plus encore qu'un hommage rendu à cet événement historique ou une série d'études sur le Concile, un très vigoureux effort d'approfondissement et d'exposition de la pensée christologique, ecclésiastique ou hétérodoxe, monophysite spécialement, au cours des nombreux siècles qui ont précédé ou suivi le concile. L'impression d'écrasement s'accentue encore devant la longueur inusitée de certains articles, tel celui du P. Grillmeier sur la lente maturation doctrinale qui aboutit aux formulations, favorisées ou même canonisées, de Chalcédoine : pas moins de 200 pages (I, p. 6-202) ; tel aussi celui de Mgr Lebon sur la christologie du monophysisme sévérien (I, p. 425-580) ; tel enfin celui du P. Bacht, sur le rôle du monachisme oriental dans les déchirements ecclésiastiques qui précédèrent, entourèrent ou furent la suite du concile, de 491 à 519 (date à laquelle prit fin le fameux schisme dit d'Acace) (II, p. 193-314).

Cette allure d'encyclopédie (mais d'une encyclopédie tronquée et parfois un peu démesurée en ses parties), fruit bien moins d'une intention préméditée des éditeurs que du zèle et du sérieux apportés par les collaborateurs à leur tâche, n'enlève rien à la valeur intrinsèque des contributions. On pourrait grouper celles-ci sous deux chefs principaux mais qu'il ne nous sera pas possible de passer en revue par le détail : Contributions d'ordre *doctrinal* (les plus importantes à notre avis) ; contributions d'ordre *historique* sur le concile lui-même, ou sur les événements qui en furent la conséquence.

Parmi les contributions de la première catégorie, sont à citer hors pair, nous semble-t-il, celles du P. Grillmeier et de Mgr Lebon, déjà nommées. Avec le P. Grillmeier nous parcourrons, *per summa capita,* toute l'histoire de la christologie depuis ses fondements scripturaires jusqu'à Chalcédoine, en passant par les formulations patristiques. C'est un exposé magistral de théologie historique, fortement documenté, très au courant des dernières théories et discussions sur le problème des conceptions divergentes, alexandrine et antiochienne, de l'Incarnation, « Logos-Chair » et « Logos-Homme ». En somme, le P. Grillmeier y fait le point : où en sommes-nous aujourd'hui dans l'étude de la christologie préchalcédonienne? Pour ce qui est de l'article de Mgr Lebon sur le monophysisme sévérien, la seule forme du monophysisme doctrinal qui paraisse avoir eu une consistance sérieuse, il est à rapprocher du premier grand ouvrage du même auteur, *Le monophysisme sévérien* (Louvain, 1909). Entre les deux dates, un grand nombre de textes ont été publiés, ignorés ou à peine connus il y a cinquante ans, monophysites surtout. Tels les réfutations de Timothée Elure, les traités de Philoxène de Mabboug, les discours, lettres et traités de Sévère d'Antioche lui-même, à Néphalius, contre l'impie Grammarien, ou encore son Philalèthe. Cette documentation nouvelle, ou mieux éditée aujourd'hui, serait-elle de nature à nous imposer une représentation du monophysisme sévérien différente de celle d'il y a quarante ans? Au terme de sa *retractatio,* les conclusions de Mgr Lebon maintiennent son jugement d'ensemble d'alors : ce qu'on peut reprocher au monophysisme doctrinal sévérien, c'est plutôt qu'une erreur formelle, une série de *défauts* provenant de son antinestorianisme accusé. Celui-ci rend la doctrine sévérienne outrancière en certains de ses aspects, incomplète en d'autres, trop statique et figée, en partie par crainte de la nouveauté, en partie par respect pour l'autorité de Cyrille d'Alexandrie, et de là irréductible à tout progrès et approfondissement du dogme. En fait le monophysisme sévérien a bien plutôt été une *stagnation* dans une formule étroite, obscure, ambiguë, qu'une erreur formelle. Parmi les autres contributions d'allure doctrinale, on peut citer dans le premier volume celle du P. Camelot, O.P., *De Nestorius à Eutychès : l'opposition de deux christologies* (I, p. 213-242) qui reprend la dernière partie de l'étude du P. Grillmeier (I, p. 159-202), ainsi que celles des PP. Galtier et Ortiz de Urbina, qui étudient, le premier, les influences au Concile lui-même de S. Cyrille et de S. Léon le Grand, le second, le symbole de foi émis par le Concile, son texte, son devenir et sa signification dogmatique. Le deuxième volume contient, lui aussi (p. 763-939), divers articles doctrinaux destinés à marquer l'influence de la formulation de saint Léon sur le développement de la théologie occidentale au moyen âge : de 451 à 518 (chanoine Bardy),

de Boèce à Grégoire le Grand (Grillmeier), au VIII[e] siècle, dans la question de l'adoptianisme espagnol (Solano), à l'époque de la scolastique naissante (Ott) ou pleinement épanouie (Backes).

Beaucoup plus variées sont les contributions d'ordre *historique*. Quelques-unes traitent du concile lui-même : son caractère d'oecuménicité (Goemans), son lieu de réunion, l'église Sainte-Euphémie (Schneider), le rôle qu'y jouèrent Pulchérie et son eunuque Chrysaphios (Goubert), ainsi que saint Léon le Grand (Rahner) ; d'autres marquent les réactions que provoqua le concile : chez les monophysites de langue syrienne (Mouterde), les nestoriens (De Vries), enfin dans les milieux chalcédoniens et orthodoxes (Moeller). Ces vues sont partiellement reprises dans la première section du second volume, où sont particulièrement soulignées les luttes (action des papes : F. Hofmann ; des empereurs : Haacke, Goubert ; des moines : Bacht), et les brisures (coptes : Cramer ; syriens jacobites : Van Roey ; arméniens : Inglisian ; effort de réunion à Florence : G. Hofmann) qui suivirent le concile, tandis qu'une dernière section marque l'influence du concile sur la vie interne de l'Eglise (le monachisme et le clergé : Ueding ; la liturgie : Salaville, Engberding, Schnitzler ; et enfin, l'art et l'iconographie : Schneider). Nous regretterions aussi de ne pas mentionner les deux contributions d'ordre littéraire dont s'accompagne l'ouvrage : une contribution sur les florilèges diphysites du V[e] et du VI[e] siècle, de M. Richard, grand spécialiste en cette matière, et l'autre sur Chalcédoine dans la tradition de la littérature arabe du prof. Graf, dont la connaissance de la littérature arabe chrétienne s'est concrétisée depuis quelques années dans la publication d'une Histoire de la littérature arabe chrétienne universellement appréciée. Cette énumération donne une idée assez juste, nous semble-t-il, du plan de l'ouvrage. Elle en marque les limitations, mais ce qu'elle ne peut livrer ce sont les richesses qu'il contient et que seule une description détaillée de chaque article pourrait mettre en relief.

Ch. Martin, S. J.

R. V. Sellers. — *The Council of Chalcedon*. A Historical and Doctrinal Survey. Londres, S.P.C.K., 1953, 22 × 14 cm., XVIII-362 p. Prix : 37/6 sh.

L'ouvrage de Sellers sur le concile de Chalcédoine était déjà imprimé quand parut le premier tome du monument que nous venons de décrire. Les deux œuvres ont donc été complètement étrangères l'une à l'autre dans leur élaboration. Inférieure à la précédente sous le rapport de la masse, de l'ampleur et de la variété des points de vue, plus élémentaire aussi et moins approfondie en divers de ses secteurs, celle-ci possède du moins l'avantage très précieux, par la limitation même du sujet et l'unité de composition, d'une netteté de présentation remarquable qui fait honneur à son auteur. Ici tout converge vers la signification et la portée théologique de la définition de Chalcédoine. A la fois historique et théologique, l'étude retrace d'abord les rétroactes historiques du Concile depuis Ephèse : la « conciliation » de Cyrille d'Alexandrie, Dioscore et le latrocinium d'Ephèse de 449, la réaction que souleva celui-ci ; puis les rétroactes doctrinaux qui se concrétisent dans les tendances théologiques plus ou moins divergentes des Ecoles d'Alexandrie et d'Antioche, ainsi que de l'Occident. Pourtant, sous ces divergences apparentes, ces théologies recèlent un bien commun indéniable et ce sera précisément l'excellence de la définition de Chalcédoine, comme le montre la seconde partie, consacrée à la foi du Concile, que d'avoir été l'expression de cette plage commune par quoi ces trois tendances théologiques s'accordaient. Ainsi pouvons-nous conclure que « dans la définition chalcédonienne de sa foi concernant la personne de son Seigneur, l'Eglise possède un trésor inestimable... qu'elle peut présenter aux générations successives de ses croyants, si jamais ils devaient être à leur tour confrontés avec le même problème. La forme de la doctrine peut varier si de nouvelles formes de pensée se présentent, mais le contenu restera inébranlé » (p. 350). Ces mots, par lesquels se conclut, ou presque, le volume, expriment excellemment dans quelle atmosphère d'équilibre et de mesure s'est mue, tout au long de la recherche, la pensée de l'auteur.

Ch. Martin, S. J.

G. Dumeige. — *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Section : Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., 200 p. Prix : 700 frs.

C'est un auteur difficile que Richard de Saint-Victor : psychologue très affiné en même temps que spéculatif audacieux, exégète allégorisant et observateur aigu des plus humbles réalités, théologien et grand spirituel, il s'est vu diversement jugé, accusé tantôt de rationalisme abélardisant, tantôt de mysticisme, exalté ou méprisé suivant le point de vue unilatéral adopté pour juger de son œuvre. La faute en est sans doute qu'on ne l'a pas étudié avec assez de patience et de pénétration et perçu le climat où se mouvait cette pensée originale qui a l'air d'emprunter si peu à des sources. C'est le mérite de l'ouvrage du P. Dumeige de nous restituer cette pensée dans son jaillissement, si l'on ose dire, à la source qui l'inspire, car l'idée chrétienne de l'amour paraît bien être le thème capital qui explique à la fois l'œuvre et la méthode. Après avoir d'abord évoqué le climat victorin, où est née cette œuvre, ce milieu parisien de chanoines où la ferveur intellectuelle s'alliait au culte de l'Ecriture et à l'étude de la mystique, l'auteur nous retrace l'itinéraire spirituel de cette réflexion chrétienne sur l'amour qui, prenant son point de départ dans l'homme, image de Dieu déformée par le péché, s'élève jusqu'à l'exemplaire divin, l'Amour subsistant s'exprimant dans la Trinité de ses relations, pour redescendre de là vers l'homme et diriger les étapes de son retour à Dieu par les voies mystiques. Le P. Dumeige a su dégager des œuvres du Victorin un exposé nuancé et ferme de cette pensée complexe, qui exigeait de son interprète autant de souplesse d'esprit que de communion d'âme. Une conclusion sur les qualités de Richard comme théologien spirituel et son influence, une excellente bibliographie critique ainsi qu'une étude auxiliaire de la chronographie des œuvres de Richard, couronnent cette thèse dont seul un spécialiste pourra apprécier, comme il se doit, le très réel mérite. Peut-être — mais ce n'est là qu'une suggestion et nous n'ignorons pas la difficulté présente du problème — pour mieux dégager encore l'originalité de Richard, eût-il fallu davantage élucider le problème des sources : Saint-Victor n'a-t-il rien emprunté à la théologie des Pères grecs, sinon directement, au moins par des intermédiaires, comme le révèlent, pour cette période, des études récentes? Le problème en vaut la peine, car il éclairerait d'un jour nouveau l'histoire de la théologie et de la spiritualité du XII[e] siècle.

G. Dejaifve, S. J.

V. Vajta. — *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1952, 24 × 16 cm., xx-376 p.

Dans cette thèse de Doctorat en Théologie, l'auteur fait un exposé systématique de la doctrine de Luther sur le culte et la religion. Cet exposé est utile et précieux, car cette doctrine, si souvent commentée, a été nécessairement déformée par ses interprètes, et une mise au point d'après les œuvres mêmes du réformateur est éclairante et rétablit la véritable signification de sa pensée, du moins lorsque celle-ci n'est pas rendue douteuse par des textes incompatibles ou incohérents. A la lumière de cette mise au point, bien que l'auteur n'institue aucune critique, les déficiences fondamentales de la doctrine luthérienne apparaissent plus vivement. Pour Luther, tout le culte divin peut se résumer dans le Christ ; mais par la négation de la transsubstantiation, le sacrement qui constitue le sommet du culte n'a plus la présence substantielle du corps et du sang du Christ : M. Vajta repousse précisément le terme « consubstantiation », qui impliquerait encore cette présence substantielle, et veut montrer que, dans la Cène luthérienne, la présence du Christ est une présence « pour la foi », expliquée d'une manière très vague. De même la négation de l'efficacité propre aux sacrements et la sphère restreinte qu'occupe l'amour font comprendre la pauvreté foncière de cette conception du culte. Bien d'autres réflexions critiques, qui s'adressent à Luther et non à l'auteur de l'ouvrage, surgiront dans l'esprit du lecteur au cours de cet exposé honnête et bien construit.

J. Galot, S. J.

MISSIOLOGIE

A. V. Seumois, O.M.I. — *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles.* Méthodologie antique et orientations modernes. Paris-Louvain, Eglise Vivante, 1953, 23 × 15 cm., 224 p. Prix : 60 frs belges ou 500 frs français.

Le P. Seumois est aujourd'hui un des maîtres de la missiologie. Cette science qui dut laborieusement, il y a quelque trente ans, conquérir son droit à l'existence et qui chez beaucoup de praticiens de l'apostolat suscitait des colères, est en train de se constituer solidement. De plus en plus il apparaît que le vieux traité *De mirabili propagatione christianae religionis* doit se compléter par un traité plus urgent *De propaganda christiana religione*. L'ouvrage du P. Seumois tente de fondre ici ces deux traités. Dans l'étude historique des six premiers siècles, il cherche surtout des leçons de méthode missionnaire, et il n'hésite pas à rendre Gratien et la législation canonique responsables d'une véritable sclérose et « d'abus uniformisateurs » (p. 133) dans l'action apostolique. A partir du XII^e^ siècle, par l'entremise des canonistes, les méthodes très souples qui avaient prévalu jusqu'à saint Grégoire furent remplacées par la « déplorable fourberie » du Pseudo-Isidore et de ses Fausses Décrétales. Aujourd'hui on reviendrait progressivement à la pratique des débuts. L'ouvrage abonde en remarques judicieuses. L'apostolat missionnaire du pape Urbain I^er^, que Schmidlin admettait encore sur la foi des Actes de sainte Cécile, est sagement supprimée (p. 51). L'apostolicité des églises des Gaules est rejetée (p. 62). Sur la question des rites chinois ou malabares le jugement est ferme et courageux (p. 98), et même, de façon un peu inattendue, dom Chautard voit quelques-unes de ses outrances rectifiées (p. 111-112). Ayant choisi de centrer son étude sur la papauté des six premiers siècles, l'auteur a dû laisser une faille béante entre saint Grégoire et le Décret de Gratien, c'est-à-dire entre ce qu'il appelle la méthode apostolique et l'immobilisme des canonistes du XII^e^. La papauté, depuis Formose jusqu'à la fin du X^e^ siècle, est tout ce qu'on veut sauf édifiante ou missionnaire. Il a dû pareillement négliger les missions nestoriennes d'Orient. Cette lacune risquerait de fausser quelque peu la perspective d'ensemble.

Peut-être aussi faudrait-il tempérer de-ci de-là l'enthousiasme pour la méthode d'adaptation intégrale. Il n'est pas sûr que la langue et le rite sacré gagnent toujours à être parfaitement intelligibles à la masse, et la psychologie religieuse du *numinosum* a quelque chose à dire sur ce sujet. Les chrétiens malabares continuent très volontiers leur liturgie syriaque et les sourates arabes du Qoran sont adoptées avec ferveur par les noirs de Nigérie qui n'y comprennent rien.

La note de la p. 61-62 sur les religions non-chrétiennes, appelées « à enrichir l'Eglise universelle par l'apport de ce qu'elles ont pu conserver de la Révélation primitive, qui fut certainement très forte avant la chute originelle » me semble peu convaincante. Et enfin une broutille : *cabezudos* ne veut pas dire nains, mais *grosses têtes* (p. 167, n. 42). Ouvrage de très grande valeur.

Pierre Charles, S. J.

Scientia missionum ancilla. A.I.M. Mulders hunc librum dedicant amici occasione sexagesimi eius anniversarii. Utrecht-Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1953, 24 × 17 cm., XXVIII-302 p. Prix : broché, 12 flor.; relié, 14 flor.

Tous les missiologues et beaucoup de missionnaires connaissent Mgr Mulders, promoteur des études et de l'action missionnaires en Hollande, fondateur de l'Institut de Missiologie de Nimègue. Ce recueil contient, en son honneur, vingt études intéressantes, généralement bien concentrées autour du thème : les Sciences au service des Missions, qu'il s'agisse de théologie sous toutes ses formes, de Science des Religions, d'Ethnologie, de Sociologie, de Linguistique, de Psychologie... Nous avons particulièrement apprécié les études sur : La raison d'être de la missiologie, l'adaptation, l'ethnologie, l'enquête sociographique, et la psychiâtrie...

Plusieurs articles s'accompagnent d'une sérieuse bibliographie. Le livre, dans son ensemble, contribuera heureusement à situer la missiologie sur la carte des sciences religieuses et profanes, à préciser ses connexions et son rayonnement.

J. Masson, S. J.

The Training of Converts. Proceedings of the Fordham University Conference of Mission Specialists. First Annual Meeting January 24-25, 1953. Sponsored by Fordham University and Worldmission Institute. Edited by J. Fr. Ewing, S. J. New-York, Fordham University Press, 1953, 23 × 15 cm., VIII-166 p. Prix : 2 $.

C'est avec joie qu'il faut saluer la naissance, aux U.S.A., d'une institution parallèle aux Semaines de Missiologie : pareille Conférence devenait nécessaire pour que les Etats-Unis « pensent » plus profondément leur magnifique effort missionnaire. Le sujet choisi : Formation des convertis (avant et après le baptême) amenait à traiter des problèmes très débattus, tels la durée du catéchuménat, le choix du liber textus, la sélection et la rétribution des catéchistes. Ce qui frappe, dans cette première réunion, qui groupa durant deux jours une cinquantaine de spécialistes, c'est le caractère pratique, concret des rapports, et le genre animé des échanges de vues, donnés ici in extenso.

Quant au fond même des choses, on notera la tendance à rendre le catéchuménat sérieux et long : de 2 à 4 ans pour des peuples sous-développés, de 6 mois à 1 an au moins dans les grandes civilisations ; on sera heureux de voir rompre plusieurs lances pour l'utilisation des « pierres d'attente » que comportent les religions non-chrétiennes, et pour l'adaptation plus poussée de la catéchèse, voire de la liturgie, aux différentes mentalités. Un détail infime : il est parlé à un certain moment de l'« armée » des missionnaires et des « chefs d'état-major » ; on ne peut s'empêcher de frissonner un peu à ce vocabulaire, s'il vient aux oreilles des non-chrétiens. Disons plutôt, ou redisons car chacun en est d'accord que, selon la remarque de Mgr Sheen, nous ne venons jamais attaquer mais contacter... Rapports très utiles d'une très utile initiative.

J. Masson, S. J.

G. Parrinder. — *Religion in an African City.* Londres, Oxford University Press, 1953, 19 × 13 cm., VIII-212 p. Prix : 15 sh.

La ville dont il est question est Ibadan dans le Nigeria, siège d'une université africaine. L'auteur y étudie les vestiges du paganisme et leur influence, l'expansion de l'Islam et l'état du christianisme tant catholique que protestant. Il excelle à montrer l'évolution des sectes, les unes restant orthodoxes de doctrine mais s'émancipant par nationalisme, les autres pour des raisons sociales, morales, etc., essayant un syncrétisme avec le paganisme.

D'après l'auteur deux méthodes de propagande religieuse se font face : celle des protestants qui cherchent surtout à conquérir la jeunesse, et celle de l'Islam et du catholicisme qui vise les chefs que suivront leurs sujets.

Tout le monde ne partagera pas les conclusions de l'auteur, par exemple à propos de la polygamie mais on trouvera dans cet ouvrage une excellente monographie de sociologie religieuse.

John W. Saatman, S. J.

MARIOLOGIE

R. Laurentin. — *Marie. L'Eglise et le sacerdoce.* Essai sur le développement d'une idée religieuse. Paris, Nouvelles éditions latines, 1953, 23 × 14 cm., 688 p.

Voici une enquête historique de fort grande valeur. Pour la première fois est tentée une sérieuse étude d'ensemble sur le développement de l'idée du sacerdoce marial. L'auteur la mène depuis les origines jusqu'à l'époque contemporaine ; c'est dire qu'il a consulté un nombre considérable d'ouvrages. Pour ne

pas se perdre dans une comparaison du développement de la doctrine mariale avec celui de la théologie du sacerdoce, il a choisi comme point précis de ses recherches l'application à Marie du vocabulaire sacerdotal. Mais cette application, il ne manque pas de la rétablir chaque fois dans sa signification et son fondement théologiques. Dès la première page, où le problème est posé, on sent les préférences personnelles de l'auteur en faveur de l'attribution à Marie du titre de prêtre; mais l'exposé historique est empreint d'un souci de stricte objectivité. Cet exposé fait d'abord apparaître le caractère tardif de l'idée d'un sacerdoce de Marie : un seul texte pour la période patristique, celui du Pseudo-Epiphane, du VII[e] ou VIII[e] siècle. Encore se pourrait-il qu'on doive l'écarter, car bien que M. L. déclare indiscutable la leçon « prêtre », il nous semble que la leçon primitive serait plutôt « temple », leçon du manuscrit le plus ancien et plus appropriée au contexte. Même au moyen âge, les attestations sont rares et peu explicites. Pour la période moderne, l'auteur met en lumière le rôle décisif de Salazar, jésuite souvent oublié mais qui a exercé une remarquable influence, notamment sur le P. Cornelius a Lapide. Cela lui permet également de définir plus exactement la contribution de l'Ecole Française. A l'époque contemporaine, il est intéressant de constater que partisans de la corédemption et partisans du sacerdoce marial ne se confondent pas. L'auteur termine sur une perspective ecclésiologique, car c'est dans cette direction qu'il laisse entrevoir une solution au problème : Marie « est le type de l'Eglise en son sacerdoce ». Même ceux qui contesteront cette conclusion reconnaîtront l'érudition magistrale de l'auteur et l'importance de sa belle étude. J. Galot, S. J.

Marie et l'Eglise. Etudes mariales. Bulletin de la Société française d'études mariales. I et II, 1951-1952. Paris, Lethielleux, 1953, 25 × 16 cm., 160 et 128 p. Prix : 1040 et 750 frs.

Le premier volume comporte des études historiques : la période anténicéenne, par le P. Holstein; les Pères grecs et latins des IV[e] et V[e] siècles, par l'abbé Muller; les liturgies du VII[e] au XI[e] siècle, par Dom Frénaud; la littérature latine médiévale, par le P. Barré. Durant ces périodes, le problème des rapports entre Marie et l'Eglise n'est pas encore posé; aussi ne peut-on y recueillir que des témoignages clairsemés et fragmentaires; mais ces études historiques sont fort utiles car elles livrent le bilan de toute une exploration. Elles sont complétées par une bibliographie dressée par l'abbé Laurentin. Le deuxième volume débute par une étude exégétique du P. Braun qui s'efforce de montrer que, dans le chapitre XII de l'Apocalypse, la femme opposée au Dragon figure à la fois Marie et l'Eglise. L'abbé Laurentin essaie de préciser le rôle de Marie et de l'Eglise dans l'œuvre salvifique du Christ, et le P. Philipon compare la Maternité spirituelle de Marie avec celle de l'Eglise. Dans une étude sur la doctrine protestante en cette matière, le P. Congar souligne le rapport entre les déficiences de l'ecclésiologie et celles de la mariologie. En règle générale, les protestants refusent de reconnaître à Marie un rôle maternel à l'égard des chrétiens. Toutefois, un récent ouvrage d'Asmussen sur la Vierge autorise des espoirs de rapprochement. Enfin, attirons l'attention sur la contribution du P. Lécuyer : « Marie et l'Eglise comme Mère et Epouse du Christ ». Cet auteur réagit contre la tendance à appliquer ces deux titres à Marie et à l'Eglise sans discernement d'une signification propre ou métaphorique; à la différence de Scheeben et de ses disciples, il ne veut pas dire simplement que Marie est l'Epouse du Christ; le titre qui lui convient proprement et parfaitement, c'est celui de Mère du Christ. Il y a là une mise en garde contre l'abus des images et un effort de demeurer dans la saine tradition; c'est la meilleure voie de découvrir et d'honorer la grandeur de Notre-Dame. J. Galot, S. J.

Fr. M. William. — *Maria. Mutter und Gefährtin des Erlösers.* Anhang : Biblische Überblicke. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1953, 21 × 14 cm., x-358 p., 22 grav. Prix : 14,80 marks.

Tous nos lecteurs connaissent « La vie de Marie, Mère de Jésus » qui connut

6 éditions depuis sa première publication allemande en 1936. M. Willam nous offre cette fois, sous un titre différent, une refonte complète de son ouvrage. On retrouve le souci de replacer la vie de Marie dans son cadre palestinien; les « realia » que l'auteur a rapportés de son voyage aux Lieux-Saints sont illustrés de nombreuses photographies commentées. Les détails ont gagné en précision, parfois en concision. Mais l'originalité de la présente édition est d'avoir approfondi l'étude théologique du rôle de Marie dans l'œuvre de la Rédemption et d'avoir montré, à la lumière de l'enseignement dogmatique et exégétique de l'Eglise, qu'elle ne fut pas seulement liée à Jésus par sa maternité physique, mais « qu'elle fut aussi la compagne de son Fils dans l'instauration d'un nouvel ordre de salut » (p. V). Les notes bibliographiques des pp. 348-356 témoignent d'une utilisation très fouillée des études catholiques et protestantes publiées depuis quelques décades, surtout à l'occasion de la proclamation du dogme de l'Assomption. En fin de volume, 14 « Aperçus bibliques » partant de l'idée que la révélation divine surnaturelle « progresse plus par images (von Bild zu Bild) que par pensées abstraites » (p. 6), groupent et commentent les textes vétéro- et néotestamentaires que la Tradition a considérés comme base de la mariologie et constituent un essai de théologie biblique (Biblische Bilderlehre) souhaitée par Newman (Avent 1942) et de nos jours par le P. Daniélou (p. 321). Ces deux lignes de préoccupations, documentaires et théologiques, laissent-elles intacte l'harmonie de la composition littéraire? En tout cas, s'il reste accessible aux laïcs cultivés, le livre de méditation est plutôt devenu un livre d'étude. Nous en attendons la traduction française. J. Bouvy, S. J.

P. Lorenzin, O.F.M. — *Mariologia Iacobi a Varagine, O.P.* Coll. Bibliotheca Mariana Medii aevi, fasc. VI. Rome, Academia Mariana, 1951, 25 × 18 cm., XVI-200 p.

Cet ouvrage rendra d'appréciables services à la théologie mariale et à son histoire, car il ordonne et synthétise les données de mariologie éparses dans les œuvres de Jacques de Voragine, dans la « Légende dorée » et les Sermons, et nous permet ainsi de reconstituer la pensée mariale de cet auteur. L'influence de la « Légende dorée » sur les représentations de la Vierge dans l'art est également signalée en fin de volume. J. Galot, S. J.

Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia, O.F.M. — *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae,* edid. A. Deneffe, S. J. 2e édit. cur. H. Weisweiler, S. J. Munster, Aschendorff, 1952, 19 × 12 cm., 86 p. Prix : 2,75 marks.

Le P. Weisweiler réédite une Question de Gautier de Château-Thierry et quatre de Barthélemy de Bologne, qui traitent de l'Assomption. Elles sont parmi les premières, dans la théologie scolastique, à aborder ce sujet d'une manière approfondie. Signalons notamment la deuxième Question de Barthélémy, où l'auteur veut montrer que l'Assomption corporelle de Marie a suivi avec quelque retard la glorification de son âme. J. Galot, S. J.

G. Giamberardini, O.F.M. — *La Mediazione di Maria nella Chiesa egiziana.* Coll. Seminarium Franciscale Orientale Ghizae in Aegypto. Le Caire, 1952, 24 × 17 cm., VIII-124 p.

L'auteur étudie la doctrine de la médiation de Marie dans la communauté chrétienne d'Egypte au cours de toute son histoire, mais principalement dans l'Eglise Copte orthodoxe. Comme la production théologique proprement dite y est pauvre et peu originale, il examine surtout les textes liturgiques. Ceux qui s'intéressent à l'origine de la prière « Sum tuum praesidium » trouveront ici quelques précisions à ce sujet. C'est surtout la médiation de Marie dans la distribution des grâces qui est affirmée dans les témoignages liturgiques. Cette doctrine constitue une patrimoine commun des Coptes orthodoxes et catholiques, un facteur de rapprochement et d'unité. J. Galot, S. J.

F. Vacas, O.P. — *Maternidad divina de Maria.* Manila, Imprenta de la Universidad de Santo Tomas, 1952, 22 × 15 cm., IV-142 p.

L'auteur veut montrer que le principe premier de la mariologie réside dans la maternité divine de Marie, qu'il considère sous trois aspects, maternité essentielle, connaturelle et parfaite. De cette maternité découlent nécessairement tous les privilèges de Marie. On sait que c'est une question controversée, et d'aucuns trouveront trop étroit un point de départ qui considère la maternité divine sans l'associer au rôle corédempteur de la sainte Vierge, et jugeront trop rigoureux le lien de nécessité posé entre la maternité divine et les autres privilèges. Mais l'ouvrage a au moins le mérite de montrer comment tout en Marie s'harmonise avec sa dignité de Mère de Dieu. J. Galot, S. J.

R. P. Poupon. — *Le poème de la parfaite consécration à Marie suivant saint Louis-Marie Grignion de Montfort et les spirituels de son temps.* Sources et doctrine. Préface de S. Em. le cardinal Gerlier. Paris, Casterman, 1947, 25 × 20 cm., VIII-666 p. Prix : 900 frs.

L'auteur se plaît à appeler saint Grignion de Montfort un poète, mais s'il envisage la consécration à Marie comme un thème de développements lyriques, il se préoccupe aussi d'en fournir une justification théologique. Il désire notamment défendre le « saint esclavage » vis-à-vis de Marie contre les attaques dont il a été l'objet, et souligne que cet esclavage doit être compris comme une dépendance filiale. Il a souci également de replacer la doctrine du saint dans le mouvement d'idées de son époque, et il la compare avec celle des Pères Poiré, Lallemant et Saint-Jure, et surtout avec celle de Bérulle, Condren, Olier et saint Jean Eudes. Cette comparaison est intéressante; elle nous remet sous les yeux de beaux textes de ces auteurs spirituels et elle contribue à nous faire saisir et apprécier le fond de la pensée de saint Grignion de Montfort. J. Galot, S. J.

First Franciscan National Marian Congress in Acclamation of the Dogma of the Assumption. October 8-11, 1950. Studia Mariana, VII. Burlington, Wisconsin, 1952, 25 × 17 cm., 316 p.

Parmi les travaux de ce Congrès marial, signalons deux études sur le problème de la mort ou de l'immortalité de Marie, l'une du Père de Guglielmo, qui montre que l'Ecriture ne contient à ce sujet rien de décisif, et l'autre du Père I. Brady, qui fait porter son enquête sur la théologie médiévale et constate que cette théologie suppose la mort de la Vierge. Le Père N. Moholy présente une excellente vue d'ensemble de la doctrine mariale de saint Irénée. Il a le louable souci de replacer cette mariologie dans la synthèse totale de ce Père de l'Eglise, notamment dans sa théorie de la « récapitulation ». Ce point de vue lui permet de définir plus exactement la position de saint Irénée concernant la coopération de Marie à la rédemption, qui ne peut être simplement identifiée à la doctrine contemporaine de la corédemption mais qui s'oriente fermement dans cette direction. D'autres travaux concernent la mariologie de saint Antoine de Padoue et celle de saint Laurent de Brindes. J. Galot, S. J.

T. Gallus, S. J. — *La Madonna assunta.* Turin-Rome, Marietti, 1951, 21 × 15 cm., 94 p.

Le P. Gallus explique les fondements du dogme de l'Assomption, et comme il s'est spécialisé dans l'histoire de l'interprétation du Protévangile, c'est principalement cet argument scripturaire qu'il met en valeur. Il entreprend également de démontrer que la Vierge Marie a dû échapper à la mort, thèse bien difficile à prouver puisque le Christ lui-même est passé par la mort et que les privilèges de Marie ne sont pas supérieurs à ceux de son Fils. L'auteur développe des arguments analogues à ceux qui avaient été mis en avant par le P. Jugie, dans une forme plus brève et plus simple. J. Galot, S. J.

HISTOIRE

R. W. Southern. — *The Making of the Middle Ages.* Londres, Hutchinson's University Library, 1953, 24 × 15 cm., 280 p. Prix : 25 sh.

Il n'y a point de période plus attrayante en histoire que celle où se prépare une civilisation nouvelle, aucune en tout cas qui exerce plus la sagacité d'un historien. La genèse de notre moyen âge est loin d'être élucidée, eu égard à la rareté des sources et à la difficulté de leur interprétation : c'est à mieux la faire comprendre, surtout en ce tournant décisif que fut le XI^e^ siècle, que M. Southern, « fellow » d'Oxford, s'est appliqué avec un rare bonheur. Ce don de divination qui lui fait considérer, comme il le dit dans sa préface, « les événements obscurs comme les plus marquants et les confidences secrètes comme les plus importantes » (p. 13), sa longue familiarité avec cette période confuse qui va de 972 à 1204 (prise de Constantinople) nous restituent en un tableau pittoresque la vie de la Chrétienté naissante : qu'il l'étudie dans ses relations avec les voisins du Nord, de l'Est ou du Sud, commerciales, politiques (Croisades) ou culturelles (ch. 1), dans sa structure politique et sociale naissante (ch. 2), dans sa conception et son organisation de la vie chrétienne : Eglise et monde, Rome et la Papauté, vie monastique (ch. 3), dans sa vie intellectuelle (ch. 4) et littéraire (ch. 5), il nous y révèle des aspects peu connus des non-spécialistes (p. ex. l'importance de la monnaie dans la vie économique, le culte enthousiaste des reliques...) et, en tout cas, il unit si bien en une synthèse organique les connaissances éparses qui sommeillent dans l'esprit de tout lecteur familiarisé avec la culture chrétienne médiévale que son œuvre en acquiert la fraîcheur d'une création. Une bibliographie choisie, en rapport avec chaque chapitre, complète ce livre vraiment enrichissant, écrit dans la meilleure tradition d'Oxford.

G. Dejaifve, S. J.

H. De Vocht. — *History of the Foundation and the Rise of the Collegium trilingue Lovaniense 1517-1550.* Part the First : *The Foundation.* Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie, 3^e^ série, fasc. 42. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1951, 25 × 16 cm., XII-664 p.

Vingt-cinq années de recherches aux Archives Générales du Royaume, à Bruxelles, et dans plusieurs autres dépôts à l'étranger ont permis de renouveler entièrement l'histoire des origines du Collège des Trois Langues, cette célèbre institution para-universitaire de Louvain sous l'Ancien Régime. De 1474 à 1510, pas moins de 8 collèges et 33 autres fondations avaient vu le jour dans l'ombre de l'Alma Mater. Mais l'arlonais Jerôme Busleyden (c. 1470-1517) voulait fonder autre chose et mieux qu'une pédagogie du type classique. Comprenant que la connaissance des langues anciennes formait la base indispensable de toute étude théologique, il décida de créer un établissement où les trois langues anciennes, latin, grec et hébreu, seraient enseignées systématiquement. Vu la pénurie d'hellénistes et d'hébraïsants et désireux de stimuler au maximum l'étude du grec et de l'hébreu, il décida que les professeurs de ces deux branches auraient un minerval double de celui du professeur de latin. Ami d'Erasme et de Thomas More, Busleyden avait peut-être prévu que sa fondation allait être, pendant plusieurs décades, le porte-drapeau du mouvement de rénovation pédagogique basée sur le recours aux sources et la méthode inductive. Busleyden mourut peu après avoir décrit dans son testament les grandes lignes de sa fondation. Elle fut réalisée par ses exécuteurs testamentaires et il fallut deux ans pour obtenir l'approbation des autorités académiques. L'histoire mouvementée de ces deux années remplit la plus grande partie de cet ouvrage. Aux divers motifs d'incompréhension que l'on devine s'ajoutait la méfiance à l'égard des théories novatrices de Luther que l'Université de Louvain venait de condamner. Or, dans l'orbite du « Trilingue » se mouvait au moins un hérétique certain, l'allemand Wilhelm Nesen, auteur d'un pamphlet attaquant les professeurs de Louvain

(publié en appendice). On le voit, c'est l'ombre du moine apostat de Wittenberg qui constitue la toile de fond de toutes ces luttes et qui en rend l'enjeu si important. C'est l'histoire de cette naissance si mouvementée — le Trilingue faillit même émigrer à Bruges ou à Tournai — qui se termina heureusement grâce en partie à un avis favorable du futur Adrien VI, que l'auteur raconte dans tous ses détails. Le choix de la langue contribuera à faire mieux apprécier dans les pays anglo-saxons le glorieux passé de notre Alma Mater.

R. Mols, S. J.

J. Pirenne. — *Les grands courants de l'histoire universelle.* V. *De 1830 à 1904.* Bruxelles, Office de Publicité; Neuchâtel, Edit. de la Baconnière, 1953, 22 × 15 cm., XVIII-708 p., 14 cartes en noir, 1 carte en couleurs hors-texte. Prix : broché, 425 frs belges; relié, 550 ou 625 frs.

Encore un volume consacré à retracer une étape des « grands courants » de l'histoire mondiale. Et ce n'est que l'avant-dernier. Quand l'œuvre de synthèse sera achevée, elle comprendra 6 volumes, dont 3 attribués à l'époque contemporaine. C'est vraiment beaucoup, c'est trop pour un siècle et demi, comparé à tout le reste du devenir de l'humanité. Bien entendu, le XIX^e^ siècle, qui fut le grand siècle du libéralisme et de l'expansion de la civilisation occidentale jusqu'aux confins du monde, mérite qu'on lui fasse justice. Mais cette justice équilibrée n'aurait pas dû rompre les proportions de l'œuvre tout entière. Ou bien faut-il admettre que les « grands courants » devinrent tellement nombreux qu'il aura fallu plus de 1500 pages pour en retracer le cours pour les 150 dernières années? Il suffit d'ailleurs de parcourir les 31 pages de la table des matières pour s'apercevoir que c'est une nouvelle histoire contemporaine in-extenso que M. Pirenne est en train d'écrire; une histoire qui ne fait grâce d'aucun fait, qui n'oublie pas de mentionner à leur place les événements de chacune des républiques d'Amérique latine aussi bien que ceux des grands états d'Europe. Ce qui fait la nouveauté de l'ouvrage, c'est l'idée d'ensemble qui le sous-tend : toute l'histoire ne serait qu'un vaste conflit entre tendances libérales et autocratiques, les premières fleurissant dans les civilisations maritimes, les secondes dans les empires et les dictatures continentales. Bien sûr, une telle vue d'ensemble peut prêter à discussion. Mais il est intéressant de voir comment l'auteur, dans sa conclusion, essaie de juger les grandes lignes du XIX^e^ siècle à la lumière de sa thèse. L'ouvrage est extrêmement documenté, bien que dépourvu de toute référence et de toute bibliographie. L'histoire politique et institutionnelle y occupe de loin la place prépondérante. Des aperçus fort intéressants y concernent aussi les mouvements idéologiques, économiques et sociaux. Mais il nous paraît que la place faite aux lettres, aux arts, à la médecine, à l'enseignement, et, last not least, à la religion, est trop restreinte, pour ne pas dire presque nulle. Les grandes tendances unificatrices nous semblent aussi avoir été trop négligées. C'est dommage dans un ouvrage consacré précisément aux « grands courants » de l'histoire. On peut d'ailleurs se demander jusqu'à quel point il est possible de retracer les grands courants du devenir de l'humanité si on ne les ordonne pas autour du fait chrétien. Mais ceci est une autre histoire.

R. Mols, S. J.

H. Rössler & G. Franz. — *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte.* Fasc. 6-8. Munich, R. Oldenbourg, 1953, 24 × 16 cm., p. 609-968. Prix : 8 marks le fascicule.

Les trois derniers fascicules du dictionnaire biographique, dont les précédents furent déjà présentés par la *N.R.Th.*, (1953, p. 669) à ses lecteurs, complètent un ouvrage de consultation dont les historiens se serviront avec profit. Répétons que ces notices biographiques intéressent surtout — mais non exclusivement — l'histoire des événements politiques. Elles englobent aussi des personnages étrangers, tels que Napoléon et Pierre le Grand, dont l'influence fut grande sur l'histoire d'Allemagne. Primitivement, il avait été décidé que les notices des

personnages contemporains ne dépasseraient pas le millésime 1933. C'est ce que l'on fit pour Hitler. Cependant la notice d'Ernst Thälmann, l'ancien leader communiste, s'étend jusqu'à sa mort à Buchenwald en 1944 et celle de Franz von Papen, qui vit toujours, s'étend jusqu'à l'après-guerre. A peine paru, ce dictionnaire paraît déjà avoir vieilli : en effet, nous y avons cherché en vain, même dans le Supplément, la notice de Konrad Adenauer, dont le rôle politique au cours de l'entre-deux guerres méritait au moins d'être rappelé, maintenant qu'il est en passe de devenir un des plus grands allemands du XX[e] siècle.

R. Mols, S. J.

Festschrift Edmund E. Stengel. Zum 70. Geburtstag am 24. Dezember 1949 dargebracht von Freunden, Fachgenossen und Schülern. Münster-Cologne, Böhlau-Verlag, 1952, 27 × 19 cm., XVI-592 p. Prix : broché, 42 marks ; relié, 46 marks.

Volume de mélanges historiques offert à leur ancien collègue et professeur par 33 anciens élèves et historiens, à l'occasion de son 70[e] anniversaire. Cheville ouvrière de l'« Institut für mittelalterliche Geschichte, historische Hilfswissenschaften und geschichtliche Landeskunde » de Marburg s./Lahn, E. Stengel se consacra surtout à l'histoire de la Hesse, sa petite patrie. Il dirigea la Commission historique hessoise et lui fit entreprendre la publication des sources historiques et d'un atlas historique de la Hesse. Les 33 contributions de ce volume se répartissent en 3 groupes : Sciences auxiliaires ; Histoire politique et institutionnelle ; Histoire régionale. Parmi cette dernière catégorie, une étude toponymique sur le mot Kassel (dérivé du latin castellum) par K. Glöckner ; une autre sur la structure et l'évolution territoriale de la Hesse par F. Uhlhorn. C'est la deuxième section qui retiendra de préférence les non-spécialistes. On y trouve des contributions sur l'histoire de Charles Martel, Otton le Grand, Theophano, Otton III, Conrad II, Otton IV et Rodolphe I[er]. L'histoire économique et sociale est représentée par une étude sur l'organisation des métiers à Vienne, sur les « Chantries » des villes médiévales anglaises, sur la politique agraire de Charlemagne. Les pourparlers de Mouzon, les débuts de l'évêché de Bamberg, le principe juridique « Stadtluft macht frei » ont aussi fait l'objet de contributions intéressantes. Bien entendu, les médiévistes n'omettront aucune de ces savantes

R. Mols, S. J.

SCIENCES ECONOMIQUES ET SOCIALES

J.-L. Fyot. — *Dimensions de l'homme et science économique.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Logique et philosophie des sciences. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., 356 p. Prix : 1.400 frs.

Analysant la dialectique qui, au sein de la science économique, oppose et enchaîne l'école libérale et l'école marxiste, J.-L. Fyot montre que cette science conduit par elle-même à reconnaître les véritables dimensions du sujet économique — l'homme — et à en exiger le respect. Elle ne saurait être une science neutre, indifférente aux fins, comme le soutiennent bon nombre d'auteurs. Elle contient essentiellement des éléments normatifs et ceux-ci ont pour elle une importance suprême. Toutefois, l'auteur reconnaît que, étant donné la complexité des problèmes concrets, les normes immédiates d'action auront une large zone d'indétermination et devront être soumises à des révisions continuelles suivant l'évolution des conjonctures. Ce sont là des conclusions à la fois tout à fait justes et modestes ; on peut souhaiter qu'économistes et moralistes s'en inspirent fidèlement.

Le titre choisi par J.-L. Fyot répond, mais imparfaitement, à l'exposé qu'il couvre. C'est bien de science économique que nous parle l'auteur. Il a suivi le processus dialectique non dans la réalité économique, dans l'activité des hommes, mais dans la systématisation qu'en donnent les grands maîtres. Dans une large mesure aussi, il montre l'insuffisance de leur doctrine moins par une critique

interne de celle-ci qu'en opposant une école à l'autre. Une analyse plus directe, à partir de l'activité elle-même, aurait assuré plus de profondeur à la thèse, mais elle ne serait possible qu'après une longue carrière d'observation et de pénétration de la réalité économique.

D'autre part, le titre met le mot « dimensions » au pluriel. En fait, J.-L. Fyot n'étudie qu'une dimension, celle suivant laquelle l'homme est à la fois individuel et social. Il en est d'autres, celle, par exemple, de sa spiritualité et de sa matérialité, celle de ses besoins et de ses ressources. Leur étude dialectique conduirait aussi à des conclusions extrêmement importantes et pourrait singulièrement éclairer l'économiste et le moraliste dans leur tâche. Mais, J.-L. Fyot s'est limité et il devait le faire.

Il a su montrer fort bien le lien essentiel et interne de la science économique avec la morale. La lecture de son ouvrage révèle une connaissance étendue et pénétrante de la littérature économique, en particulier de ses œuvres récentes. Si l'auteur semble parfois prendre trop facilement son parti de certaines interventions étatiques (dans la sécurité sociale, dans les industries de base), si l'on peut trouver qu'il aurait dû au moins signaler les autres dimensions de l'homme et les perspectives qu'elles ouvrent, si certains passages eussent pu être abrégés, voire omis, l'ouvrage, dans son ensemble, est intéressant et conduit avec fermeté à une conclusion qui est une des vérités fondamentales de la morale sociale catholique.

C. Mertens, S. J.

Fr. Prevet. — *La loi morale et l'activité économique.* Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1952, 21 × 14 cm., 64 p. Prix : 300 frs.
— *La loi morale et l'évolution des idées.* Ibidem, 102 p. Prix : 500 frs.

Ce que M. Prevet appelle des « essais » se présente plutôt comme des canevas. L'auteur procède souvent par allusions, énumérations ; il ne donne aucune indication bibliographique. Dans ces limites, le moraliste trouvera signalés quelques problèmes intéressants de l'activité économique contemporaine.

C. Mertens, S. J.

B. Magnino. — *Sociologia.* Coll. Guide di cultura. Brescia, Morcelliana, 1953, 19 × 13 cm., 364 p. Prix : 1.200 lires.

L'étude de M. B. Magnino n'est pas un traité de sociologie, mais un exposé clair des systèmes et travaux présentés par divers auteurs dans ce domaine ; c'est plutôt une histoire de la sociologie. Elle s'inspire à de bonnes sources et fournit une documentation intéressante pour le public cultivé auquel elle s'adresse. Elle suit plus ou moins l'ordre des ouvrages classiques de Sorokin et de Cuvillier. Les bibliographies qui terminent les chapitres, tout en étant bonnes, devraient être mises à jour. Les plus récentes publications américaines, par exemple, n'y ont pas la place qu'elles méritent.

Certains chapitres sont franchement insuffisants : tel, par exemple, le chapitre de six pages sur la sociologie politique qui ne permet même pas à l'auteur de signaler les divers problèmes qui se posent dans ce domaine et le chapitre sur la sociologie religieuse, éthique et artistique que B. Magnino expédie en onze pages. Le développement de la sociologie religieuse en France, en Belgique, aux Pays-Bas, les importantes contributions du Prof. Le Bras sont entièrement ignorés.

Le livre possède d'incontestables qualités de clarté et de méthode, conformes au but d'initiation qui est le sien, mais on souhaiterait, dans une réédition éventuelle, les compléments et les mises à jour nécessaires.

G. Talamo, S. J.

Guerre et Paix : De la coexistence des Blocs à une Communauté internationale. Compte rendu in extenso de la 40e Semaine sociale de France. Pau 1953. Lyon, Chronique Sociale de France, 1953, 23 × 14 cm., 400 p. Prix : 995 frs.

On trouvera dans ces denses leçons d'une pléiade de spécialistes le tableau

détaillé des facteurs économiques, sociaux, juridiques, politiques, historiques, moraux et religieux qui commandent l'établissement de la paix. Relevons, dans l'ensemble, deux thèmes principaux : 1°) guerre et paix ne se situent pas au même plan; la paix transcende l'opposition entre guerre et simple absence de guerre; 2°) une doctrine de la paix doit se fonder sur une théologie des rapports entre le spirituel et le temporel. — C'est au premier thème, nous semble-t-il, qu'il faut rattacher le travail d'histoire doctrinale où le P. Delos, O.P., confronte *Sociologie de la guerre moderne et théorie de la juste guerre* (p. 201-224). L'axiome de la souveraineté de l'Etat a faussé partiellement les vues des moralistes, qui, après Vitoria ou Suarez, acceptaient un « droit de guerre ». En fait, la guerre est une procédure destinée à inscrire une situation dans un statut international d'ensemble. « Procédure de remplacement », tendant à suppléer les carences sociétaires dans les fonctions juridique, législative, exécutive, elle perd toute légitimité au sein d'une communauté internationale organisée. Sans doute, un devoir demeure : « propter vitam vitae non perdere causas ». Mais la première tâche chrétienne, S. Augustin y insistait déjà, consiste dans la fidélité à l'*ordre*. Le P. Ducatillon, O.P., pour sauver ces valeurs suprêmes, excepte, de la condamnation qu'il porte en étudiant « *Les moyens de la guerre moderne et la morale* », le cas de la légitime défense. Guidé par les mêmes idées, l'abbé de Naurois n'a pas de peine à dévoiler qu'*Equivoques pacifistes et objection de conscience,* en dépit d'une certaine loyauté, oublient la vraie nature de l'homme, artisan d'une paix toujours à édifier. — Le second thème apparaît déjà dans le discours d'ouverture où M. Ch. Flory s'interroge sur *La marche du monde vers l'unité et la crise actuelle.* Le P. Bigo, S. J., s'en inspire, lorsqu'il conclut son analyse des *Fondements idéologiques et matériels du désordre contemporain* (p. 49-63) en signalant que l'Eglise admet fort bien les impératifs géographiques qui imposent à la Sibérie une structure collectiviste et le capitalisme aux pays d'Occident. L'Eglise ne choisit pas une conception de l'entreprise et du marché; elle invite les deux systèmes à respecter les droits de la religion, à s'ouvrir à toute l'exigence humaine. M. Jouguelet, Mgr de Solages contribuent également à mettre en lumière ces vérités. Mais c'est le Card. Feltin qui, en clôturant la session (p. 379-390), montre le mieux comment l'ordre surnaturel de la paix est en même temps une histoire divine, écrite par des pécheurs rachetés. — Il faut louer les organisateurs d'avoir déterminé ce courant de réflexion où l'objectivité scientifique s'allie au réalisme de la foi pour fournir à notre époque les éléments d'un nouveau « De civitate Dei ». H. Declève, S. J.

M. Aumont. — *Femmes en usine. Les ouvrières de la métallurgie parisienne.* Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 260 frs.

Licenciée en philosophie, professeur au lycée d'Alger, M. Aumont entre en contact avec la misère des femmes au travail et décide de partager leur peine. Depuis six ans, elle est ouvrière d'usine. Elle travaille, comme des milliers d'autres, dans la métallurgie parisienne et c'est en parfaite connaissance de cause qu'elle nous décrit ce milieu : les anxiétés et les humiliations de la recherche d'un emploi, la peine d'un travail dont les efforts, les cadences, toute la nature sont si peu adaptées à l'être de la femme, l'amertume d'un salaire souvent insuffisant obtenu à ce prix. L'auteur montre aussi les raisons qui contraignent tant de femmes à un labeur qui ne devrait pas être le leur.

On peut reprocher à son livre d'être unilatéral. Il n'en constitue pas moins un document qualifié pour la sociologie du travail ou de l'industrie. Il est aussi un appel à plus de compréhension de la part des patrons et de tous ceux qui n'appartiennent pas au monde ouvrier. Ce qui est mieux, car s'il faut savoir, il faut surtout arriver à comprendre et à aider. G. Talamo, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Spiritualité

Christus. *Cahiers spirituels,* 1. Le Christ Notre Seigneur. Revue trimestrielle publiée par les Pères de la Compagnie de Jésus. Réd. et Adm. : 15 rue

Monsieur, Paris (VII[e]). Ab. d'un an, 700 fr. Le numéro, 200 fr. Pour la Belgique : Centre de presse « Bellarmin », 24 boulevard Saint-Michel, Bruxelles 4. Ab. d'un an : ordinaire, 100 fr.; de soutien, 150 fr.; le numéro, 30 fr. — Les nombreux prêtres, religieux et laïcs que « la spiritualité de saint Ignace a guidés et guide encore vers la connaissance parfaite du Christ et vers le don sans réserve à l'œuvre de la Rédemption », ne pourront omettre d'acquérir ces cahiers spirituels dont nous sommes heureux de saluer la publication. Ils trouveront dans la richesse doctrinale et spirituelle des études qui leur sont et seront offertes une aide précieuse pour leur prière et leur action. Ce premier cahier présente un remarquable ensemble d'articles consacrés à la présence du Christ dans nos vies spirituelles. Deux chroniques pénétrantes analysent et décrivent les attitudes et courants actuels de la spiritualité contemporaine. Nombreux, nous en sommes convaincu, seront ceux qui, après lecture de ce premier fascicule, voudront s'assurer dès maintenant le bénéfice de l'authentique nourriture spirituelle dont ils ont la promesse. — C. M.

Livres de méditations

N. Faivre. — *Jésus-Lumière-Amour.* I. *L'Enfance.* II. *Ministère public-Préludes.* Paris, Apostolat de la Presse, 1950-1952, 18 × 12 cm., 360 et 448 p. — Un paragraphe de l'Avant-Propos du Tome I exprime bien ce que le lecteur trouvera en ces volumes. « Sous leur forme simple et sereine, ces pages visent, avant tout, à l'exposition objective et complète des faits et des enseignements du Christ. Elles évitent toute attitude combattive, toute controverse; elles choisissent, parmi les différentes opinions, celle qui semble la plus simple et la plus en harmonie avec le sens interne du texte sacré, mais ne prétendant pas l'imposer ». — Méditations qui aideront les âmes à grandir dans la connaissance et l'amour de Jésus, Lumière et Amour, et à vivre dans sa clarté. — J. D.

Abbé G. Courtois. — *L'heure de Jésus.* Méditations pour religieuses. 2[e] série. Coll. Action Féconde. Paris, Edit. Fleurus, 1953, 22 × 16 cm., 224 p. Prix : 400 frs. — Nous avons déjà fait connaître à nos lecteurs un premier volume de méditations rassemblées sous le titre « L'heure de Jésus », la 2[e] série ne le cède en rien à la précédente. Il s'agit encore de matières d'oraison destinées aux religieuses, mais elles peuvent convenir à beaucoup d'autres âmes. Les sujets sont divers. Nous aimons la tournure réaliste de ces pages qui présentent à chaque fin de chapitre un examen et un groupe de résolutions. — A. W.

Abbé P. Marc. — *Voix d'en haut.* Méditations évangéliques. 30[e] mille. Paris, Editions Siloe; Bruxelles, Editions Universitaires, 1952, 19 × 12 cm., 318 p. Prix : 92 frs belges. — « Voix d'en haut » a pour but d'aider le chrétien d'aujourd'hui à entendre et comprendre la voix du Christ qui retentit toujours. Il le fait par une série de méditations à la fois proches de l'Evangile et de la vie. — A. V.

E. Rideau. — *Présence à Dieu. Présence au monde. Méditations apostoliques.* Paris, Edit. Ouvrières, 1953, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 450 frs. — Il faut remercier l'auteur d'avoir par cet ouvrage mis à la disposition du public divers articles vivants et intéressants, dont l'actualité demeure frappante. Dans une série de méditations appropriées au déroulement de l'année liturgique, puis dans des réflexions sur les problèmes modernes de l'apostolat, c'est toute la confrontation de l'Eglise et du chrétien avec le monde d'aujourd'hui qui est mise en lumière. Ces méditations ont le mérite d'être à la fois très concrètes et de reposer sur une doctrine saine et juste; elles procèdent d'une sagesse clairvoyante et équilibrée, fournissant ainsi à tous ceux qui veulent réfléchir sur la condition présente des chrétiens dans le monde, de précieuses et solides orientations. — J. G.

A. Vermeersch, S. J. — *Méditations sur la sainte Vierge.* I : *Fêtes de Marie.* II. *Méditations pour le mois de Marie et les samedis.* 15[e] mille. Bruges, Beyaert, 1953, 22 × 14 cm., XIV-282 et 363 p. Prix : 175 frs. — Tous ceux qui connaissent déjà les livres de piété du P. Vermeersch seront heureux de cette nouvelle édition des méditations sur la Sainte Vierge. Peut-être regrettera-t-on

l'ancienne édition plus maniable? Quoi qu'il en soit, on trouvera, dans ces deux volumes une source inépuisable de réflexions, de prières, d'actions de grâces pour la grandeur, la beauté, la bonté de la Vierge Marie. On médite toutes ses fêtes de l'année, tous les mystères de sa vie, ses grâces, ses vertus, ses gloires. Une fois ces méditations connues, on y revient toujours, car toujours elles alimentent la foi et l'amour. Seraient-elles trop longues, trop développées? Qu'on les utilise alors partiellement, mais pour mieux prier. — J. P.

J. et Ch. Ledit. — *Notre-Dame de toute l'année.* Une vie de Notre-Dame. Les Mystères de son rosaire en trente méditations. Paris, Lethielleux, 1952, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 375 frs. — Toute la vie de N.D. s'enchaînant à travers les mystères du Rosaire nous est livrée ici en une trentaine de méditations, émises sur les antennes de Radio-Montréal. Elles sont courtes et belles, presque naïves parfois, mais profondes aussi, simples et douces, austères et nettes, sans aucune fioriture. Le chrétien y apprend à aimer N.D. dans sa vie, son cœur, son âme et, faut-il l'ajouter?, dans la dévotion des auteurs de ce livre. — J. P.

A. Bessières, S. J. — *Présence de saint Joseph.* Paris, Lethielleux, 1949, 20 × 12 cm., 200 p. Prix : 350 frs. — C'est avec tout son cœur que l'auteur a écrit ce petit livre. Il connaît et cite beaucoup de ce que la piété chrétienne a écrit sur saint Joseph; il fait usage de notes personnelles prises au cours d'un voyage en Palestine; il a sans cesse devant les yeux les besoins spirituels du monde présent; son intention de faire connaître et aimer saint Joseph, même des incroyants, est partout manifeste. Si l'on peut regretter la bigarrure de l'un ou l'autre des 31 chapitres de ce petit livre (pour les 31 jours du mois de mars), il est impossible d'en achever la lecture... et la méditation, sans être convaincu de l'utilité du travail du P. Bessières. — E. B.

A. Rainero. — *Saint Joseph Père virginal de Jésus.* Paris, Librairie Saint-Paul, 1953, 19 × 12 cm., 192 p. — Les âmes pieuses et simples liront avec intérêt ce beau livre des gloires de saint Joseph. L'ouvrage est divisé en trente et un chapitres qui peuvent servir de méditations pour le mois de mars. Le chapitre consacré à saint Joseph, Père Virginal, nous a paru original et intéressant. On s'étonnera peut-être du symbolisme poussé qui fait reconnaître le saint dans plusieurs personnages de l'Ancien Testament. — J. P.

F. Lelotte, S. J. — *Rabbôni. Consignes et prières pour mieux servir.* Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 4e édit., 1951, 16 × 12 cm., 268 p. Prix : de 45 à 145 frs selon reliure. — Une nouvelle édition de ce livre de prières si connu et universellement apprécié par les jeunes gens et les jeunes filles. Ils y trouveront leurs prières habituelles, et beaucoup d'autres aussi, prières célèbres et prières d'auteurs inconnus; toutes mettent en eux ce désir de voir Dieu, de se comporter en chrétien en toutes circonstances, elles leur apprennent à vivre devant Dieu tout au long des journées. — J. P.

K. Rahner et H. Niel, S. J. — *Prières pour être dans la vérité.* Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 94 p. Prix : 170 frs. — Plaquette réunissant dix prières ou méditations. Les auteurs s'interrogent devant Dieu sur tout ce qu'ils ne comprennent pas en eux, chez les autres, en Dieu. Peut-être la plus belle réponse est-elle la neuvième prière : « Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ », « Dieu Infini... Tu es venu à moi dans une parole d'homme ». Malgré toute la beauté et tout l'intérêt de ce petit livre, bien des pages sont difficiles à comprendre. Où donc, par tant de détours, veulent en venir les auteurs? — J. P.

Enseignement et formation religieuse

Acta Congressus Catechistici Internationalis MCML. Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1953, 25 × 17 cm., 566 p. — Durant l'Année Sainte, un Congrès catéchétique, organisé par la Sacrée Congrégation du Concile, réunit à Rome, du 10 au 14 octobre 1950, 5 à 600 prêtres, religieux et laïcs de toute la chrétienté (italiens surtout). L'objet en était l'ensemble des problèmes relatifs à l'enseignement religieux à tous les âges; la méthode de travail : des rapports étendus et de courtes communications (pas de discussions proprement dites); la

langue : le latin principalement et, subsidiairement, les autres langues. Le gros volume que nous présentons est l'exact reflet et le compte rendu très complet de ces assises : latin (d'une façon prédominante), allemand, anglais, espagnol... s'entremêlent, l'excellent au banal, les idées neuves aux réflexions rebattues. Les lecteurs du livre auront peut-être la même impression qu'ont ressentie plus d'un participant du Congrès : tandis que les problèmes essentiels sont abordés et méthodiquement résolus par certaines Ecoles catéchétiques, d'innombrables catéchistes piétinent indéfiniment autour de questions d'intérêt secondaire et semblent ignorer où se situe le nœud du problème. Les principaux sujets traités furent les suivants : formation religieuse des enfants, puis des adolescents et des jeunes gens, en paroisse; formation religieuse dans les écoles primaires, secondaires et supérieures de l'Eglise ou de l'Etat; formation religieuse des adultes; le professeur de religion; l'Office catéchétique diocésain; la sodalité paroissiale de doctrine chrétienne; les moyens auxiliaires d'enseignement; la coopération des laïcs. L'allocution du Souverain Pontife aux congressistes, reproduite dans ce volume, rappelle l'importance de l'enseignement religieux et les conditions de son succès. — P. R.

J. Colomb, P.S.S. — *La doctrine de vie au catéchisme.* I. *Vie nouvelle et nouveau royaume.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1953, 21 × 13 cm., 236 p. Prix : 45 frs belges. — Ce volume de Colomb est le premier d'une seconde série de livres pour les catéchistes; il complète très heureusement « Aux sources du Catéchisme ». Il s'adresse avant tout à ceux qui enseignent la religion; il leur donne sans doute une méthode, des schémas, des développements, mais il veut surtout leur donner une âme convaincue et pénétrée de l'enseignement qu'ils doivent offrir aux enfants. Ici la doctrine se révèle non plus surtout histoire et liturgie, mais vie dans le Christ; elle est organisée davantage selon les procédés de la raison, pourtant raison et procédés sont au service de la foi. L'essentiel de l'ouvrage est dans le caractère de la doctrine présentée : on a cherché, en présentant une catéchèse solide et qui satisfasse la foi, qui cherche l'intelligence, à lui garder son caractère de parole de Dieu, de bonne nouvelle : une doctrine, mais une doctrine de vie. Grâce à ce livre, il est possible au catéchiste d'accomplir le souhait de l'auteur : il faut aller au delà de la mémoire et des habitudes, au delà de l'intelligence, tout doit être pénétré de liberté, offert à l'acceptation, au choix. Dans ce premier volume, on a groupé les chapitres autour de quelques idées dominantes : l'âme, Dieu, la Sainte Trinité, l'Eglise. Ce livre, nous en sommes persuadés, deviendra non seulement un manuel d'enseignement, mais encore un guide précieux pour l'intelligence et le cœur des catéchistes. — J. P.

A. Nijs. — *Le catéchisme à la maison.* Woluwé-Bruxelles, Foyers rayonnants, 1951, 24 × 16 cm., 88 p. — C'est sur les genoux de sa maman que l'enfant apprend d'abord les vérités essentielles de la religion. Plus tard, lorsqu'il ira au catéchisme, il aura encore besoin de son papa et de sa maman pour l'aider à mieux comprendre et surtout à mieux vivre ce qui y a été dit. Faciliter aux parents l'accomplissement de cette tâche, la plus belle parmi celles qui leur sont confiées : tel est le but du « Catéchisme à la maison ». Après avoir rappelé l'essentiel du catéchisme, l'auteur propose des applications qui permettront aux parents de faire passer plus aisément dans la vie de leurs enfants l'enseignement du Christ et de son Eglise. — J. D.

Mgr Fr. Olgiati. — *La Pietà cristiana. Esperienze ed indirizzi.* Milan, Vita e Pensiero, 1951, 18 × 12 cm., xii-450 p. Prix : 1.000 lires. — Mgr Olgiati nous livre en ce volume le fruit de 40 ans d'expérience de direction spirituelle et d'apostolat parmi la jeunesse. Après une introduction qui contient un aperçu rapide sur l'histoire de la piété à travers les âges, le livre se divise en deux parties. La première présente la prière dans la perspective de ses différents aspects d'union : union avec Dieu, avec le Christ, avec la Vierge, avec les anges, avec l'Eglise. La seconde passe en revue les actes essentiels du culte chrétien, les principaux exercices spirituels. — Œuvre de présentation simple et de doctrine solide. A signaler l'heureux choix des ouvrages auxquels l'auteur renvoie au cours des chapitres. — A. B.

L. GUITTARD. — *L'évolution religieuse des adolescents.* Paris, Spes, 1952, 22 × 14 cm., 496 p. Prix : 1.200 frs. — L'auteur, professeur puis directeur dans plusieurs grands internats des Frères des Ecoles Chrétiennes, a profité de la confiance qu'il avait su faire naître chez ses élèves pour entreprendre avec leur aide une vaste enquête sur l'évolution religieuse des adolescents de ce milieu. Deux mille sujets, dont plusieurs ont pu être suivis de la sixième à la philosophie, se sont prêtés à ces sondages et ont autorisé la publication de leurs témoignages. Ceux-ci sont largement cités par l'auteur, qui a estimé le procédé des « exemples-symboles » plus parlant que celui des tableaux statistiques. Aussi, après une introduction méthodologique, l'auteur campe-t-il devant nous, grâce à de judicieuses citations, les cinq types religieux auxquels appartiennent les jeunes gens : les fervents, les partagés, les traditionalistes, les indifférents et les areligieux; et nous fait-il suivre leur évolution de la phase « imitative » (jusqu'à la puberté), à travers la phase « bouleversée » (puberté), jusqu'à la phase « personnalisée » (à partir de 16-17 ans). Comme le note dans sa préface M. Jean Guitton : « c'est un livre honnête, utile, d'un intérêt exceptionnel ». — L. R.

Mgr ANCEL, Mgr BLANCHET, Mgr FELTIN. — *La formation de la jeunesse et la vie moderne.* Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Bruxelles, Edition Universelle; Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1953, 19 × 12 cm., 72 p. Prix : 40 frs. — Il s'imposait de publier le texte des trois conférences sur la formation sociale, l'éducation intellectuelle et l'éducation spirituelle de la jeunesse d'aujourd'hui, prononcées à Bruxelles par les éminents prélats français. Les conférenciers étudient le comportement des jeunes au milieu du monde en désarroi avec autant de perspicacité que de sympathie profonde. Ils indiquent comment diriger cette génération qui possède, à la fois, le goût du technique, du concret, le sens métaphysique et le sens catholique, international. — P. P.

S. M. DURAND. — *Pour ou contre l'éducation nouvelle?* Essai de synthèse pédagogique. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1951, 19 × 12 cm., 206 p. — Au débat constamment rouvert : « Pour ou contre l'éducation nouvelle? », le livre de Suzanne Marie Durand apporte une précieuse contribution. Il présente un examen loyal, sérieux, judicieux des deux grandes théories de l'éducation : la traditionnelle et la nouvelle. « Ni pour, ni contre, mais au delà » : tel est le verdict de l'auteur. La tâche première de l'éducateur est de sauvegarder et de promouvoir les vraies valeurs. Une doctrine juste doit aider à les discerner. — J. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALFARO J., S. J. — *Lo natural y lo sobrenatural.* Estudio historico desde santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1952, 25 × 18 cm., 422 p.

ANDRÉ J. — *Prince du Nord. Vie de saint Norbert Fondateur des Prémontrés, archevêque de Magdebourg.* Tarascan-sur-Rhône, Abbaye Saint-Michel de Frigolet, 1953, 19 × 14 cm., 208 p. Prix : 450 frs.

ANDRÉ M. — *Sœur Rosalie.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1953, 18 × 12 cm., 78 p. Prix : 24 frs belges.

AUMONT M. — *Les dialogues de la vie ouvrière.* Paris, Spes, 1953, 20 × 13 cm., 176 p. Prix : 360 frs.

BAUDRILLART A. (Card.), DE MEYER A. et VAN CAUWENBERGH Et. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Fasc. LXXIV. *Colman-Consalvi.* Paris, Letouzey, 1953, 28 × 20 cm., col. 257-512.

BAUMSTARK A. — *Liturgie comparée.* Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. 3e éd. par B. BOTTE, O.S.B. Coll. Irénikon. Editions de Chevetogne, 1953, 21 × 14 cm., XVI-290 p. Prix : 165 frs b. ou 1.150 frs fr.

BERNINI G., S. J. — *Le Preghiere penitenziali del Salterio.* Contributo alla Teologia dell'A.T. Analecta Gregoriana, Vol. LXII. Series Facultatis Theologicae, Sectio A (n. 9). Rome, Université Grégorienne, 1953, 23 × 16 cm., XXIV-322 p.

La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. T. IV : *Josué-Jutges-Rut* per Dom Bonaventura Ubach. Monestir de Montserrat, 1953, 28 × 22 cm., 380 p.

Biebuyck J. — *N'empêchez pas la musique.* Ill. de L. Delfosse. Bruxelles, Marchal, 1953, 19 × 14 cm., 230 p. Prix : 96 frs.

Brunner E. — *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart.* Zwingli-Verlag, Zurich, 1953, 22 × 15 cm., 240 p. Prix : broché, 12,50 frs ; relié, 14,05 frs.

Cassirer E. — *The Platonic Renaissance in England.* Trad. J. P. Pettegrove. Edimbourg, Nelson, 1953, 18 × 13 cm., viii-208 p. Prix : 15 sh.

Closen G. E., S. J. — *Clefs pour la Sainte Ecriture.* Considérations théologiques sur les idées religieuses fondamentales de l'ancienne Alliance. Coll. Renaissance et Tradition. Bruges, Beyaert, 1954, 22 × 14 cm., 312 p. Prix : 115 frs.

Colonisation et conscience chrétienne. Coll. Recherches et Débats, 6. Paris, Fayard, 1953, 20 × 15 cm., 218 p. Prix : 500 frs.

Cruysberghs (Mgr). — *Allerheiligen, Allerzielen. Zeventien November-lezingen.* Anvers, De Vlijt, 1953, 20 × 13 cm., 168 p. Prix : 48 frs.

Durkin E. F. — *The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine.* Coll. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 23. Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1952, 23 × 15 cm., x-162 p.

Eléments de doctrine spirituelle. 9e Série : *L'Eglise.* Paris, A.C.J.F., 1953, 21 × 14 cm., 40 p. Prix : 150 frs.

Fohrer G. — *Die symbolischen Handlungen der Propheten.* Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamente, 25. Zwingli-Verlag, 1953, 22 × 15 cm., 108 p. Prix : 11,45 frs.

Garbett C., Archbishop of York. — *The Church of England to-day.* Londres, Hodder & Stoughton, 1953, 18 × 12 cm., 128 p. Prix : 3 sh. 6d.

Gelin A., P.S.S. — *Les pauvres de Yahvé.* Coll. Témoins de Dieu, 14. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 12 cm., 182 p.

Gros L. — *La pratique religieuse dans le diocèse de Marseille.* Résultats et Conclusions pastorales d'une enquête. Préface de S. E. Mgr J. Delay. Paris, Editions Ouvrières, 1954, 19 × 14 cm., 110 p. Prix : 330 frs.

Hanson C., D.D. — *Origen's Doctrine of Tradition.* Londres, S.P.C.K., 1954, 22 × 14 cm., xii-214 p. Prix : 25 sh.

Hofmann H. — *Die Theologie Reinhold Niebuhrs* im Lichte seiner Lehre von der Sünde. Coll. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 4. Zurich, Zwingli-Verlag, 1954, 22 × 15 cm., 246 p. Prix : 13,50 frs.

Jurgens M. — *Mademoiselle Loukie.* Le roman d'une jeune fille pétulante. Version française de R. et P. Dieudonné. Mulhouse, Salvator, 1954, 19 × 14 cm., 304 p. Prix : 81 frs belges.

Krempel A. (Dr.). — *La continence périodique.* Traité élémentaire à l'usage des époux et de leurs conseillers. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1954, 20 × 14 cm., 142 p. Prix : 66 frs belges.

Martimort A.-G. — *Le gallicanisme de Bossuet.* Coll. Unam Sanctam, 24. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 792 p.

Ondergang (De) van het tweede Rome bij de herdenking van de val van Constantinopel 1453-1953. Verslagboek van de Oosterse studiedagen onder auspiciën van het Apostolaat der hereniging gehouden te Nijmegen op 28 en 29 Mei 1953. Nimègue, Bijzantijns Instituut, 1953, 24 × 16 cm., p. 89-188. Prix : 2,50 flor.

Paroisse (La) cellule sociale. Semaines Sociales du Canada. (Section française). XXXe Session — Edmundston 1953. Compte rendu des Cours et Conférences. Montréal, Institut Social populaire, 1953, 24 × 16 cm., 204 p.

Plato. — *Socratic Dialogues* containing the *Euthyphro,* the *Apology,* the *Crito,* the *Phaedo* and the *Gorgias,* transl. and edited by W. D. Woodhead. Introduction by G. C. Field. Edimbourg, Nelson, 1953, 18 × 13 cm., xxx-308 p. Prix : 10/6 sh.

Poinsenet M. D. — *Sous la motion de l'esprit. Anne de Guigné 1911-1922.* Paris-Tournai, Casterman, 1953, 20 × 13 cm., 200 p. Prix : 51 frs belges.

Prentice R. P., O.F.M. — *The Psychology of Love according to St. Bona-*

venture. Coll. Franciscan Institute Publications. Philosophy Series No. 6. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts, 1951, 22 × 15 cm., XVI-136 p.

Psychologie et Pastorale. Coll. Etudes de pastorale, 6. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer; Louvain, Nauwelaerts, 1953, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 45 frs belges.

REY-HERME P.-A. — *Orientations pédagogiques.* Coll. Notre monde, 10. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 380 frs.

RIDEAU E. — *Paganisme ou christianisme.* Etude sur l'athéisme moderne. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 21 × 15 cm., 256 p. Prix : 84 frs belges.

Sainte Bible (La). Coll. Traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 14 cm.

R. DE VAUX, O.P. — *Les livres de Samuel.* 242 p.

H. DUESBERG, O.S.B. & P. AUVRAY, de l'Oratoire. — *Le livre de l'Ecclésiastique.* 220 p.

J. TRINQUET, P.S.S. — *Habaquq, Abdias, Joël.* 94 p.

R. LECONTE. — *Les épîtres catholiques de saint Jacques, saint Jude et saint* Pierre. 112 p.

SCHEEBEN M.-J. — *La Mère virginale du Sauveur.* Trad. A. Kerkvoorde, O.S.B. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 13 cm., 220 p.

SCHELER M. — *L'idée de paix et le pacifisme.* Trad. R. Tandonnet. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1953, 19 × 12 cm., 148 p. Prix : 390 frs.

SCHÖLLGEN W. — *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.* Coll. Handbuch der katholischen Sittenlehre, Band V. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 24 × 17 cm., 410 p.

SEMMELROTH O., S. J. — *Die Kirche als Ursakrament.* Francfort s/M., J. Knecht, 1953, 21 × 13 cm., 244 p. Prix : 10,80 marks.

SIMON P. — *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil.* Paderborn, Schöningh, 1954, 22 × 14 cm., 202 p. Prix : 9,20 marks.

SPARGO E. J. M. — *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of saint Bonaventure.* Coll. Franciscan Institute Publications. Philosophy Series No. 11. St. Bonaventure N.Y., The Franciscan Institute; Nauwelaerts, Louvain; Paderborn, Schöningh, 1953, 22 × 15 cm., XII-162 p.

VAN DEN EYNDE D. et O., O.F.M. — *Guidonis de Orchellis Tractatus de Sacramentis ex eius Summa de Sacramentis et Officiis Ecclesiae.* Accedit Summarium Eiusdem Tractatus e codice Duacensi 434 I. Coll. Franciscan Institute Publications. Text Series No. 4. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1953, 22 × 16 cm., L-366 p.

VERBEKE N. — *Détresse des filles de joie.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1953, 19 × 14 cm., 178 p. Prix : 66 frs.

VIER P. C., O.F.M. — *Evidence and its Function according to John Duns Scotus.* Coll. Franciscan Institute Publications, Philosophy Series No. 7. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1951, 22 × 15 cm., XII-174 p.

VIRTON P., S. J. — *Enquêtes de sociologie paroissiale.* Action Populaire. Paris, Spes, 1953, 20 × 13 cm., 158 p. Prix : 320 frs.

WEBERING D., O.F.M. — *Theory of Demonstration according to William Ockham.* Coll. Franciscan Institute Publications. Philosophy Series No. 10. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1953, 22 × 15 cm., XII-186 p.

WELTY E. — *Herders Sozialkatechismus.* II. Band. 2er Hauptteil : *Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 15 cm., XVI-398 p. Prix : 18,20 marks.

WERWICK M., S. J. — *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci.* Coll. Scripta Pontificii Instituti Biblici, 107. Rome, Pont. Inst. Bibl., 1953, 18 × 12 cm., XVI-608 p. Prix : broché, 1.950 lires; relié, 2.400 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*